DÜNYAYA İZ BIRAKAN UYGARLIKLAR DİZİSİ

OSMANLI DÜNYASI

"Osmanlıya dair tek kitap okuyacaksanız bu kitabı okuyun." –Alan Mikhail



EDİTÖR

CHRISTINE WOODHEAD

İngilizceden Çeviren Gül Çağalı Güven

ALFA

3323 | ALFA | TARİH | 121
OSMANLI DÜNYASI

ED. CHRISTINE WOODHEAD

Ali Yaycıoğlu, Amy Singer, Ariel Salzmann, Baki Tezcan, Başak Tuğ,
Charles L. Wilkins, Christine Woodhead, Colin Imber,
Dariusz Kołodziejczyk, Derin Terzioğlu, Ehud R. Toledano,
Eugenia Kermeli, Gábor Ágoston, Hakan T. Karateke,
İsmail Hakkı Kadı, Jan Schmidt, Metin Kunt, Michael Ursinus,
Nelida Fuccaro, Nelly Hanna, Nükhet Varlık, Oktay Özel, Reşat Kasaba,
Rhoads Murphey, Rossitsa Gradeva, Stefan Winter, Suraiya Faroqhi,
Tal Shuval, Tijana Krstić, Tülay Artan,

GÜL ÇAĞALI GÜVEN

1982'de Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesini bitirdi ve ardından Boğaziçi Üniversitesinde tarih yüksek lisansı yaptı. Çeşitli dergi ve gazetelerde muhabir olarak görev aldı. Tarih, edebiyat, felsefe ve medya/iletişim gibi değişik alanlarda çok sayıda çevirisi olan Güven'in çevirinden bazıları: Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak* (2008, YKY), Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 1924-1925* (2003, İletişim), Elizabeth A. Zachariadou, *Osmanlı Beyliği 1300-1389* (1997, Tarih Vakfı Yurt), David Abulafia, *Büyük Deniz* (2012, Alfa), Mark Mazower, *Selanik* (2013, Alfa).

Taylor&Francis Group'un üyesi Routledge ile yapılan anlaşma sonucu yayımlanmıştır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Çeviri Gül Çağalı Güven
Kitap Editörü Seda Çakmakçıoğlu Şan
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-651-0
1. Basım: Şubat 2018

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

Osmanlı Dünyası

EDİTÖR

Christine Woodhead

İngilizceden Çeviren Gül Çağalı Güven

ALFA | TARİH

İçindekiler

GÖRSEL MALZEMELER

RESİMLER

HARİTALAR

TABLOLAR

KATKIDA BULUNANLAR

Gábon Ágoston Georgetown Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi. Araştırma alanları Osmanlı askeri ve ekonomik tarihi ve Osmanlı, Habsburg ve Rus imparatorluklarının karşılaştırmalı araştırmalarıdır. *Guns for the Sultan* (2005) adlı kitabın yazarı ve *Encyclopedia of the Ottoman Empire*'ın (2009) yazarlarından biridir.

Tülay Artan İstanbul Sabancı Üniversitesinde ders vermektedir. Araştırmaları 17. ve 18. yüzyıllarda İstanbul ve Osmanlı seçkinlerine odaklanır ve şu anda Osmanlı sarayında avcılık etkinlikleri (*şikâr-ı hümayun*) üzerinde çalışmakta. *Cambridge History of Turkey*, c. 3 (2006), "Sanat ve mimari" bölümünü kaleme almıştır.

Suraiya Faroqhi İstanbul Bilgi Üniversitesinde tarih öğretim üyesidir. Son kitabı *Artisans of empire: crafts and craftspeople under the sultans* (2009). Şu anda yeniçağ başlangıcında İstanbul sakinlerinin el altındaki doğal kaynakları kullanım yöntemleri üzerine araştırma yapmaktadır.

Nelida Fuccaro University of London, Şark ve Afrika Araştırmaları Fakültesi'nde Ortadoğu'nun Modern Tarihi okutmanıdır. Sınır boyları toplumları üzerine bir uzman ve *The Other Kurds: Yazidis in colonial Iraq* (1999) ve *Histories of city and state in the Persian Gulf: Manama since 1800* (2009) adlı kitapların yazarıdır.

Rossitsa Gradeva Bulgaristan'da Amerikan Üniversitesinde Tarih öğretim üyesi ve Sofya Balkan Araştırmaları Enstitüsü üyesidir. Balkanlar'daki Osmanlı hukuki, idari ve askeri kurumları ile Müslüman ve gayrimüslim topluluklar üzerine pek çok yayını vardır. *Rumeli under the Ottomans 15th-18th centuries: institutions and communities* (2004) ve *War and peace in Rumeli: 15th to beginning of 19th century* (2008) adlı kitapların yazarıdır.

Nelly Hanna Kahire'deki American University'nin Arap ve İslam Uygarlıkları Bölümü öğretim üyesi ve bölüm başkanıdır. Kurulu düzen dışındaki zanaatkâr, esnaf ve tüccar gibi toplumsal gruplara odaklanan çalışmaları, ekonomiye ve kültür ve topluma etkilerine özel bir vurgu yapar. En önemli yayınları arasında *In praise of books: a cultural history of Cairo's middle class 16th-18th centuries* (2003) ve *Artisan entrepreneurs in Cairo (1600-1800) and early modern capitalism* (2011) yer alır.

Colin Imber University of Manchester'da Türkçe okutmanlığından 2005'te emekli oldu. *The Ottoman empire, 1300-1481* (1990); *Ebu's-su'ud: the Islamic legal tradigiton* (1997); *THe Ottoman empire: the structure of power*

(2002, 2nci bas., 2009); ve *The Crusade of Varna, 1443-1445* (2006) kitaplarının yazarı; ve Norman Calder, *Islamic jurisprudence in the classical era* (2010)'un editörüdür.

İsmail Hakkı Kadı İstanbul Medeniyet Üniversitesinde araştırma görevlisidir. Osmanlı-Felemenk ticaretinde Osmanlı tüccarının rolü hakkındaki doktora tezi yayıma hazırlanmaktadır. Şu anda 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu ile Güneydoğu Asya ülkeleri arasındaki ilişkiler üzerinde araştırma yapmaktadır.

Hakan T. Karateke University of Chicago'da Yakın Doğu Dilleri ve Uygarlıkları Bölümü'nde Osmanlı ve Türk Kültürü, Dili ve Edebiyatı üzerinde dersler vermektedir. Şu anda Osmanlı Türk dilinin toplumsal tarihi üzerine çalışmaktadır.

Reşat Kasaba Seattle'daki University of Washington'da Stanley D. Golub kürsüsü öğretim üyesidir. *Cambridge History of Turkey: Turkey in the modern world* (2008) adlı çalışmanın 4. cildinin editörü ve *A moveable empire: Ottoman nomads, migrants, and refugees* (2009) adlı kitabın yazarıdır.

Eugenia Kemreli Ankara Bilkent Üniversitesinde Tarih Bölümü öğretim üyesidir. Osmanlı hukuku üzerinde çalışmaktadır ve Osmanlı İmparatorluğu'nda *zimmi*-Müslüman ilişkileri ve arazi sorunları üzerine makaleler yayımlamıştır.

Dariusz Kołodziejczyk Varşova Üniversitesinde Tarih profesörüdür. *Ottoman-Polish diplomatik relations* (2000), *The Ottoman survey register of Podolia* (2004) ve *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: international diplomacy on the European periphery* (2011) adlı kitapların yazarıdır.

Tijana Krstić Budapeşte'deki Orta Avrupa Üniversitesinde Ortaçağ Araştırmaları Bölümü öğretim üyesidir. Araştırmaları erken modern dönem Osmanlı ve daha genel olarak Akdeniz dünyasının kültürel ve dinsel tarihine odaklanır. *Constested conversions to Islam: narratives of religious change in the early modern Ottoman empire* (2011) adlı kitapların yazarıdır.

Metin Kunt İstanbul'daki Sabancı Üniversitesinde Tarih profesörüdür. En son olarak Tülay Arın ve Jeroen Duindam'la birlikte *Royal courts in dynastic states and empires* (2011) adlı eserin editörlüğünü yapmıştır.

Rhoads Murphey University of Birmingham'da Osmanlı Araştırmaları'nda okutmandır. Şu anki araştırma alanları Osmanlı hukuku kuram ve uygulamalarıdır.*Exploring Ottoman sovereignty: tradition, image and practice in the Ottoman imperial household, 1400-1800* (2008) adlı kitabın yazarıdır.

Oktay Özel Ankara'daki Bilkent Üniversitesinde öğretim üyesidir. 16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu kırsal kesiminde toplumsal ve demografik değişimler üzerine araştırma yapmaktadır ve şu anda son dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kafkas göçmeleri üzerine bir çalışmayla uğraşmaktadır. *Dün Sancısı* (2009) ve *After the storm: the Collapse of rural order in Anatoila (Amasya 1576-1643)* (2016) adlı kitapların yazarıdır.

Ariel Salzmann Kingston, Ontario'daki Queen's University'de öğretim üyesidir. Akdeniz ve Batı Asya çalışmaları, karşılaştırmalı analizler ve disiplinlerarası metodolojiler kullanır. *Tocqueville in the Ottoman empire: rival paths to the modern state* (2004) adlı kitabı, kabul görmüş siyasal kalkınma kuramlarını, son dönem Osmanlı yönetimi üzerine görgül araştırma ışığında sorgular.

Jan Schmidt Leiden University'de Osmanlı Araştırmaları öğretim görevlisidir. Şu anda Rudolph Kraus'un İstanbul muhaberatı (1937-1950) üzerine çalışmaktadır; son yayını Manchester'daki John Rylands University Kütüphanesinde bir Türkçe yazmalar katalogudur.

Tal Shuval Open University of Israel'de Tarih, Felsefe ve Musevi Bilimler Bölümü'nde ders vermektedir. Şu anda 18. yüzyıl Cezayir'inde Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki ilişkileri araştırmaktadır ve *La ville d'Alger vers la fin du XVIIIe siècle* (1998) adlı kitabın ve Osmanlı Cezayir'i üzerine birkaç makalenin yazarıdır.

Amy Singer Tel Aviv Üniversitesinde Osmanlı Araştırmaları profesörüdür. Şu sıralar Edirne kentinde Osmanlı kamusal mutfaklarına (aşevleri) odaklanan bir araştırmayla uğraşmaktadır. Son çalışmaları, yazarı olduğu *Charity in Islamic societies* (2008) ve editörlüğünü yaptığı *Starting with food: culinary approaches to Ottoman history* (2010).

Derin Terzioğlu İstanbul'daki Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir. Osmanlı kültürel, entelektüel ve dinsel tarihinin çeşitli yönlerine ilişkin makaleler yayımlamıştır ve şu anda erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda İslami sofuluğun dönüşümü hakkında bir kitap üzerine çalışmaktadır.

Baki Tezcan Davis, University of California'da tarih ve din dersleri vermektedir. Son olarak, *Beyond dominant paradigms in Ottoman and Middle Eastren/North African studies: a tribute to Rifa'at Abou-el-Haj* (2010) adlı derlemenin editörlüğünü yapmış ve *The second Ottoman empire: political and social transformation in the early modern world* (2010) adlı kitabı kaleme almıştır.

Ehud R. Toledano Tel Aviv Üniversitesinde Ortadoğu ve Afrika Tarihi Bölümü'nde Osmanlı ve Türk Araştırmaları kürsüsü başkanıdır. Önemli

yayınları arasında *The Ottoman slave trade and its suppression, 1840-1890* (1982), *State and society in mid-nineteenth-century Egypt* (1990), *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East* (1998) ve *As if silent and absent: bonds of enslavement in the Islamic Middle East* (2007) vardır.

Başak Tuğ İstanbul Bilgi Üniversitesinde öğretim üyesidir. Araştırma alanları cinsiyet tarih ve kuramı, İslam hukuku ile şiddetin ve suçun toplumsal tarihi yer alır. Doktora tezi "Politics of honor: the institutional and social frontiers of 'illicit' sex in mid-eighteenth-century Ottoman Anatolia" (2009), şu anda yayıma hazırlanmaktadır.

Michael Ursinus Heildelberg Üniversitesinde İslam ve Osmanlı Araştırmaları profesörüdür. Şu anda Osmanlı maliye belgeleri temelinde Batı Balkanlar'daki demografik eğilimleri araştırmaktadır ve *Grievance administration (şikâyet) in an Ottoman province: the kaymakam of Rumelia's 'Record book of complaints' of 1781-1788* (2005) adlı kitabın yazarıdır.

Nükhet Varlık Rutgers University'de Tarih öğretim üyesidir. *Plague and empire in the early modern Mediterranean world: the Ottoman experience, 1347-1600* başlıklı bir kitabı tamamlamakta ve *Plague and contagion in the Islamic Mediterranean* başlıklı bir makaleler koleksiyonunun editörlüğünü yapmaktadır.

Charles L. Wilkins North Carolina'daki Wake Forest University'de Ortadoğu Tarihi öğretim üyesidir. Yakın geçmişteki kitabı *Forging urban solidarities: Ottoman Aleppo, 1640-1700* (2010), önemli bir Osmanlı taşra kenti ve yönetsel merkezinde devletin finanse ettiği savaş seferinin etkilerini inceler. Şu anda Kuzey Suriye'nin Osmanlı egemenliğine uzun vadeli toplumsal ve siyasal uyarlanması (1500-1800) üzerine çalışmaktadır.

Stefan Winter Université du Québec'de (UQAM) Tarih profesörü ve École Pratique des Hautes Études (EPHE)'de Directeur d'études invité olarak görev yapmaktadır. Şu anki araştırması Osmanlı döneminde Kuzey Suriye'de aşiret toplumu ve taşra yönetimine odaklanmaktadır.

Christine Woodhead University of Durham'da Osmanlı ve Akdeniz tarihi dersleri vermektedir. 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı edebiyat tarihi ve tarih yazımı üzerine araştırma ve yayınları vardır. Şu anda Osmanlı ulema üyelerinin mektup koleksiyonları üzerine çalışmaktadır.

Ali Yaycıoğlu Stanford University'de tarih öğretim üyesidir. Araştırmaları 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl başında imparatorluk sisteminin dönüşümü, taşra toplulukları ve bölgesel ileri gelenler üzerinedir.

ÖNSÖZ

Gerek içeriği gerek katkıda bulunanlar açısından, bu derlemenin editörlüğünü yapmak benim açımdan büyük bir zevk oldu. İçerik bakımından, bu kitap son yirmi otuz yıldır Osmanlı tarihi araştırmalarının muazzam ve son derece verimli genişlemesinin bir tanığıdır. 1970'lerde bir lisans öğrencisi olarak Osmanlı tarihi okumak, çok büyük farklılığı nedeniyle heyecan verici, hiç bilinmedik ve zorlu bir dünyaya girmekti. Gelgelelim, günümüz bakış açısından, o dönemde kitaplar ve makalelerin pek az olduğu ve yazılanların çoğunun bir hanedan devletinin görece dar askeri ve siyasi tarihi üzerine yoğunlaştığı çok açıktır. O dönemde başka pek az şey varmış gibi göründüğü için bu bir tercih değil, varsayım sorunuydu. Daha geniş toplumsal tarih konu başlıklarının, kaynak eksikliği yüzünden imkânsız olduğu düşünülüyordu. Osmanlı tarihi araştırmaları büyük bölümü itibariyle kendine özgü bir dünyaydı. Ne var ki, bunun tersine 21. yüzyılın başında Osmanlı tarihi öğrencileri artık bir önceki kuşağın hayal bile edemeyeceği zenginlikte kaynaklar, konu başlıkları ve yayınlar sunan dinamik ve sürekli genişleyen bir konuya girer.

Bu kitap, "Osmanlı" dünyasının çeşitlilik arz eden toplumlarının ve imparatorluğun var oluş dönemi boyunca –gerek başlı başına gerek "Osmanlılık" yönleriyle– geçirdikleri evrimin yolları hakkında bir dizi soruyla başlıyor. Bu genel parametreler dahilinde, katkıda bulunan yazarları kendi özel araştırma alanlarında en önemli buldukları şeyler hakkında yazmaya davet ettik. İster kronolojik, ister imparatorluk çapında olsun, konu başlıklarının tam anlamıyla kapsayıcı olmasını sağlama girişiminden uzak durduk. Sonuç, mevcut Osmanlı tarih araştırmalarına özgü, son derece esinleyici çeşitlilikte üsluplar ve yaklaşımlar oldu.

Konusuna yaraşır şekilde, bu kitap aynı zamanda gerçek anlamda uluslararası boyutlarda ortaklaşmacı bir projeyi temsil ediyor. Yalnız bu kitaba katkıda bulunmaktaki isteklilikleri ve böylesine bilgilendirici ve ufuk açıcı makaleler üretmeleri yüzünden değil, özellikle böylesine büyük çaplı bir projede neredeyse kaçınılmaz olan gecikmeler ve aşırı titiz bir editörün talepleri karşısında gösterdikleri sabır ve olumlu yaklaşımları nedeniyle de bütün meslektaşlarıma gönül borcumu dile getirmek istiyorum.

2006'da beni editörlüğüne davet ettiği bu kitabı, "Routledge Worlds" dizisinin temel bir parçası olarak başlatan Routledge'ın eski baş editörü Richard Stoneman'a özel olarak şükranlarımı sunuyorum. Bu görevi, ancak Osmanlı araştırmacısı meslektaşlarımdan oluşan gayriresmi bir danışmanlar grubuyla istişarede bulunduktan sonra kabul ettim. Hepsi son derece teşvik ediciydi ve çoğu da sonunda ortaya çıkan bu kitaba katkıda bulundular. Bu danışmanlara da çok minnettarım; ama özellikle coşkulu ilk tepkisi, araştırmalarını önceden bilmediğim birkaç yazarı tavsiye etmesi ve kendi eserlerinde, hele üstlendiği derleme kitaplardaki olumlu ve esinleyici örneği nedeniyle Suraiya Faroqhi'ye özel olarak teşekkür etmek istiyorum. Routledge yardımcı editörü Amy Davis-Poynter'a yararlı tavsiyeleri ve kayda değer sabrı; Routledge harita servisine de oldukça ilkel bazı haritaları yeniden çizmeleri nedeniyle şükran borçluyum. Philip Williamson en vahim anlarda tavsiye ve teşviklerini esirgemedi. Özellikle, Clair Boyd'un paha biçilmez editoryal yardımları olmaksızın, nihai metin son, hayati evrelerinde böylesine etkili veya böylesine özenli bir şekilde bir araya getirilemezdi.

Öğreterek öğrendiğimiz sözü biraz basmakalıp kaçsa da, Osmanlı tarihine ilişkin benim kendi ilgi alanlarım, Durham Üniversitesi Tarih Bölümünde yaptığım lisans öğretiminin dürtüsü olmaksızın asla böylesine genişleyemezdi; bunun yanı sıra üniversite kütüphanesinin, istekte bulunduğum her şeyi gözünü bile kırpmadan satın alma istekliliği de bunu mümkün kıldı. Kuşkucu bir okur kitlesine karşı, meseleleri yeniden düşünmek, açıklamak ve haklı çıkarmak gibi aralıksız bir ihtiyaç olmaksızın, bu kitabın editörlüğünün altından asla kalkamazdım. Bu nedenle, elinizdeki kitabın Osmanlı tarihçilerine olduğu kadar, Osmanlı araştırmaları dışındaki tüm öğrencilerden, tanınmış bilimcilere kadar herkes için, gerek öğretim gerek araştırma amaçlarıyla, konularıyla ilgili ve esinleyici olmasını umuyorum.

Bu kitap, 20. yüzyıl boyunca çeşitli ülkelerde kapalı arşivler, kültürel olumsuzluklar ve siyasal köstekleyiciler gibi caydırıcılıklara karşın azimle sürdürmüş önceki Osmanlı tarihçileri kuşakları dışında, hiç kimseye ithaf edilmemiştir. Onların azmi ve araştırmacılığı olmasaydı, mevcut Osmanlı tarihçileri şu anda bulundukları yere gelemezlerdi.

Christine Woodhead
Durham
Haziran 2011



Harita 1 Anadolu ve Balkanlar'daki Osmanlı kasabaları ve kentleri.



Harita 2. Osmanlı dünyasının doğu ve güney toprakları.

GİRİŞ

Christine Woodhead

"Osmanlı dünyası" diye bir şey var mıydı? Bu soruya verilmesi gereken sayısız ve çeşitli yanıtlar arasında, bu kitabın amaçlarına uygun üç tanesi öne çıkıyor. İlk ve en temel olanı, bariz toprak tanımlamasıdır. Siyasal bir birim olarak Osmanlı İmparatorluğu, günümüz Ortadoğu'su (başlıca İran istisnasıyla birlikte), Kuzey Afrika'yı ve Güneydoğu Avrupa'nın büyük bölümünü kapsıyordu. İmparatorluk, I. Dünya Savaşı esnasındaki dağılışına değin, 500 yüzyılı aşkın süreyle, değişik siyasal ve kültürel arkaplanlara sahip çok farklı bir etnik, dinsel ve dilsel topluluklar yelpazesini kuşatmaktaydı. Şimdi sırada "Osmanlı dünyası"nın özüne ilişkin başka sorular var. Sözgelişi, Osmanlı yetkesi büyük ölçüde askeri fetih yoluyla kurulmuş olabilir, doğru; iyi ama böylesine uzak mesafelerde ve bunca farklı toplumlarda bu kadar uzun süre nasıl sürdürülebildi? Taşra bölgeleri imparatorluk merkeziyle nasıl bağlantı kurdu ve bunda yerel seçkinlerin rolü ne oldu? Kahire veya Şam gibi büyük kentlerin sakinleri Osmanlı egemenliğine nasıl uyum sağladılar, yoksa bu kentlere ayak uyduran Osmanlı hâkimiyeti mi oldu? İmparatorluğu 17. ve 18. yüzyıllarda destekleyen mutabakatı üreten neydi? Tabi halklar ne dereceye kadar kendilerini daha büyük bir siyasal ve ekonomik bütünün parçası olarak görüyordu? Uygulamada, bir "Osmanlı dünyası"nın parçası olmak sıradan insanların gözünde ne demekti?

Osmanlı İmparatorluğunun geleneksel araştırmaları, ister istemez İstanbul'daki hanedana, onun askeri girişimlerine ve merkeziyetçi yönetimine odaklanıyordu. Bu gelenek, imparatorluğun "yükseliş ve çöküşü"nün, elverişli şekilde, genellikle de daha az yetkin padişahlarıyla ilişkilendirilen görece dar, daha devlet merkezli değerlendirmesine yöneliyordu. İmparatorluğun sağlığını bir bütün olarak hanedanın ve devletin istikrarına bağlayan bu kolaycı şematik yaklaşımın yankılarının, çoğu Osmanlı tarihçisini umutsuzluğa boğacak şekilde, genel tarih ders kitaplarında hâlâ ayak diretdiği görülebilir. Çok güçlü İstanbul merkezli hükümet odağı göz önüne alan geleneksel tarih yazımı, daha geniş çapta devletin nasıl işlev gördüğüne veya Osmanlı halkının yaşamı ve bakış açısına dair sorular sormaya gerek görmüyordu.

Bu nedenle, ilk sorunun ikinci bir yanıtı, Osmanlı hâkimiyeti altına giren toplumların doğasına kafa yormak ve bu hâkimiyetin, yalnızca padişahın yönetiminin kabulünden öteye geçen tanımlanabilir bir derece veya nitelikte "Osmanlılık" üretecek şekilde, imparatorluk çapında toplumsal, ekonomik veya kültürel gelişmelerde yeterli etkisinin olup olmadığını sormaktır. Gelin görün ki, bu yaklaşım ne popüler ne de yakın geçmişe değin mümkün olabilmiştir. İngiliz, Fransız veya İspanyol imparatorluklarının aksine, Osmanlı İmparatorluğu halef devletlerine bir dünya dili veya yaygın ve kalıcı bir dini inanç değişimi miras bırakmadı. İmparatorluğun 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başında dağılan unsurlarının çoğunun da, ister alakasız ister baskıcı veya her ikisi olarak değerlendirmiş olsunlar, üstlerindeki Osmanlı hâkimiyetine karşın bütünlüğünü alıkoymuş, milliyetçi terimlerle tanımlanabilmeleri zor değildi. Sonuçta ortaya çıkan, üstesinden gelinmesi en az gerileme paradigması kadar zor tarih yazımsal çarpıtmalar olmuştur.[1]

Osmanlı dünyasının daha derin bu analiziyle bağlantılı olarak, üçüncü bir yanıt, Osmanlıların ve devletlerinin diplomatik, ticari veya kültürel ilişkilere sahip olduğu –Venedik'ten İngiltere'ye, Hindistan'daki Diu'dan Sumatra'daki Açeh'e, Lehistan'dan Orta Asya ve Sudan'a dek– komşu ve uzak bölgeleri ve siyasal birimleri de dahil ederek terimi genişletmek yoluyla, daha da geniş bir yaklaşımı benimseyerek verilebilir. Burada, "Osmanlı dünyası" vergilendirme ve askeri örgütlenmeden ziyade, ticaret, iletişim ve benzeri yaşam tarzları üzerindeki vurguyla Osmanlıların içinde hareket ettiği dünyaya genişlemiş olacaktır. Osmanlıların potansiyel bir fetih alanı dışında gayrimüslim dünyaya pek az ilgi gösterdiğine dair eski görüş, artık savunulabilir olmaktan çıkmış durumda. Suraiya Faroqhi'nin yeniçağ öncesinde Osmanlı memurları ve sıradan bireyleriyle Osmanlı olmayan tacirler, esirler, seyyahlar ve hacılarla etkileşimleri üzerine araştırmaları, genel olarak Avrupalı muadillerinden daha kapalı olmayan bir dünya veya zihniyeti ortaya koyuyor.[2] Birkaç Osmanlı tarihçisi de, Doğu Akdeniz'deki Batılı tacirlerin faaliyetlerine aşırı vurgudan doğan bir görüş olarak, Osmanlıların ticaretle ilgilenmediklerine dair ısrarcı görüşe itirazlarını yükseltmiş durumda. Osmanlı-Müslüman dünyası kendisini bir "dünya ekonomisi" olarak yapılandıracak kadar büyük olmakla kalmıyordu; batıya doğru Avrupa'ya ve Atlas ötesine doğru genişleyen ticari genişleme güzergâhlarını tercih etmesinin yanı sıra Hint Okyanusu üzerinden doğuyu, 16. yüzyılda da

1 Hathaway 2008: 3, Arap milliyetçi tarihçileri arasında Osmanlı hâkimiyetini en iyi ihtimalle 19. yüzyıl batı esinli reformlara "moral bozucu bir başlangıç" olarak görme eğilimi hakkında.

2 Faroqhi 2004.

daha güneydeki Afrika'nın doğu kıyısını da bu ağlara dahil etmiş durumdaydı.[3]

Elinizdeki derleme, "Osmanlı dünyası"na dair bu üç anlayışın, üçüncüsünün sunduğu bakış açılarının da eklenmesiyle birlikte, temelde ikincisiyle ilgilidir. Bu dünyayı, başat olarak resmi vakayinamelere ve devlet belgelerine dayanan eski çalışmalarda olageldiği üzere İstanbul merkezli Osmanlı seçkinlerinin gözlerinden sunmuyor. Bu kaynakların araştırmasına, şimdi bir de, tarihçilerin çok farklı bir tablo sunabilmesine elverecek şekilde, kadın ve erkek, zengin ve yoksul, merkezden ve taşralı olsun, Osmanlı toplumunun her düzeyini anlatan şeriye sicilleri, vakfiyeler ve kişisel kayıtların da geniş bir biçimde kullanımı eklenmiş durumda.

Bu bakımdan, muhtemelen geçen yarım yüzyıldaki Osmanlı tarih araştırmalarının gelişimine bir katalizör olarak büyük etkisi olan tarihçi Fernand Braudel'dir. Onun "Türk Akdeniz'i ... tıpatıp sorunlar ve genel eğilimlerle birlikte, Hıristiyan [Akdeniz'i] ile aynı ritimle yaşadı ve soluk aldı" şeklindeki görüşü, Türk tarihçileri, Osmanlı arşivlerinin daha derinliklerine dalmaya, bulgularını dış dünyada gittikçe ilgileri artan okur kitlesine aktarmaya ve son tahlilde, toplumbilim temelli karşılaştırmalı araştırmalara girişmeye zorladı.[4] Son yirmi otuz yılda bu tür araştırmalar Osmanlı araştırmalarını pek çok yöne doğru muazzam ölçüde genişletti. Sözgelişi, Osmanlı idari yapısının temel pragmatizmini vurguladı ve etkililiğin yerel düzeydeki işbirliği istekliliğine bağımlılık derecesini gösterdi. Limni'de adalılar, Filistinli köylüler ve göçebe aşiret reislerinin hepsinin, Osmanlı hâkimiyetini istikrarsızlaştırmak için potansiyel hileleri vardı. Sistemlerini tabi halklara dayatan ve kaskatı işleyen merkezi kurumlara dair geleneksel görüşün tersine, hükümetin sık sık amaçlarını gerçekleştirmek için durmaksızın pazarlıklara girişmek zorunda olduğunu görüyoruz.

Braudel'in devasa bir imparatorluk ağının merkezindeki örümcek olarak İspanyalı II. Philip imgesi, biraz modifiye edilmiş haliyle, 15. ve 16. yüzyıllarda şüphesiz Osmanlı örneğine de uygulanabilir. Eğer örümcek İstanbul'daki merkezi yönetimse, ağının iplikleri iletişim güzergâhları boyunca uzanır ve Osmanlı taşra idaresinin merkezleri olan büyük kasaba ve kentlerdeki kavşak noktalarına sımsıkı demir atar. İplikler arasındaki boşluklar, kırsal kesimleri, çölleri, dağlık alanları ve bunlar dışında Osmanlı yetkesinin hatırı sayılır değişiklikler gösterdiği seyrek nüfuslu alanları temsil eder. Kentsel idare merkezleri arasındaki daha büyük mesafeler –ağdaki daha büyük boşluklar– genellikle daha az gözle görülür

3 Faroqhi 2004: 14-15; Eldem 2006: 283-9; Hanna 1998; Casale 2010.

4 Braudel 1972: I, önsöz; bkz. ayrıca İnalcık 1978.

Osmanlı varlığı anlamına geliyordu. Bu örümcek ağı analojisi daha da ileriye götürülebilir: Uyarlanabilirliği, esnekliği ve göreli onarım kolaylığı bir yönünü, temel "hafif dokunuşu" ikinci bir yönünü temsil eder. Bu unsurların çoğu genel olarak tüm bölgelerdeki Osmanlı yönetiminin hemen fetih sonrası aşamalarında görülebilir. Osmanlıların, özellikle 15. yüzyılda Balkanlar'daki iskân politikalarıyla yeni pazarlar ve kasabaları geliştirmeye verdikleri önem de örümcek ağı analojisini desteklemektedir. Osmanlı İmparatorluğunun savaş ganimetleri için örgütlenmiş ve bunlarla geçinen bir askeri devlet olduğuna dair eski görüşün yanı sıra, daha yakın geçmişte tarımsal gelirlerle finanse edilen bir tarımsal imparatorluk olduğu tanımlamasına, bizim de kentsel merkezlerin siyasal ve ekonomik önemini eklememiz ve merkezi devletin, her kim olurlarsa olsunlar, kentli toplumun liderleriyle işlerliğe sahip ve güçlü ilişkiler kurmaya verdiği öneme dikkat çekmemiz gerekiyor.

OSMANLI TARİHİNİN EVRELERİ

Osmanlı tarih araştırmalarını anlamlı dönemlere en iyi şekilde nasıl bölmek gerektiğine kafa yormak, başat önyargıları yeniden değerlendirmek için iyi bir yöntem olabilir. 600 yüzyılı aşkın süreyle hiçbir hanedan değişimi olmamasıyla, durup yeniden durum değerlendirmesi yapmak için aşikâr bir kesintiye uğrama noktası bulunmuyor. Kurumsal devamlılık üzerinde hatırı sayılır ve doğal vurgusuyla birlikte, Osmanlı tarih yazımı, önemli değişimi tanımlamanın güçlüğüne ciddi anlamda katkıda bulunur. Geleneksel "yükselme ve gerileme" görüşleri, iki temel dönemlendirme öne sürüyordu. Avrupalı tarihçilerin yeğlediği ilki, dış ilişkilere dayanıyor ve Osmanlı İmparatorluğunun askeri yönünü, genellikle 1699'daki Karlofça Antlaşması ve Osmanlıların Macaristan'ı kaybetmesini dönüm noktası olarak vurguluyordu. 17. yüzyıl başı Osmanlı "reform" külliyatını nirengi noktası olarak alan ikincisi, siyasal gelişmelere öncelik vererek, "gerileme"nin başlangıcını 16. yüzyıl sonuna doğru bir tarihe, I. Süleyman'ın 1566'daki ölümüne veya torunu III. Murad'ın saltanatına (1574-95) yerleştiriyordu.[5]

Merkeze odaklanan bu yorumlamaların tersine, geniş, imparatorluk çapında, sosyoekonomik bakış açısı, üç aşamalı bir Osmanlı İmparatorluğunu öne sürer. Orta aşama 1541 civarında, olağanüstü bir toprak genişlemesinin gerçekleştiği otuz yıllık bir dönemin sonunda Osmanlı Macaristan vilayetinin kuruluşuyla başlar. İdari yeniden yapılanması,

5 Fakat "ikinci Osmanlı İmparatorluğu" hakkında daha geniş bir perspektif için bkz. Tezcan 2010.

ticari refahı ve büyük ölçüde kendine yeterli Osmanlı dünya ekonomisinin sürdürülmesi, bu ikinci dönemin "istikrarlı durumu"nu niteler. Ancak 1760'lardan sonradır ki, Avrupa'yla ticaretin dinamiklerindeki bir değişim ve Rusya'ya karşı 1768-74 savaşının meşum hezimeti, imparatorluğu üçüncü aşamaya geçirir.[6]

Bir başka olasılık da, 1516-17'de Suriye, Mısır ve Hicaz'ın imparatorluğa katılmasının Osmanlı tarihinde bir dönüm noktasını oluşturduğunu kabul etmektir. Bu bölümleme noktası, yalnız imparatorluğun böyle aniden iki katına çıkmasıyla ilişkili aşikâr idari ve ticari gelişmeleri göz önüne almakla kalmaz, ayrıca Osmanlı varlığının dini, hukuki ve kültürel yönlerinin de altını çizer. Bunca genişleyen bir toprakta hâkimiyeti yürütme güçlükleri bir yana, buradaki esas soru Osmanlıların –eski Bizans temelinde, başlangıçta inançları epey kuşku götürür türediler olarak– eski Memlûk İmparatorluğunun kadim Müslüman toplumlarına kendi hükümranlıklarını nasıl kabul ettirebildikleridir. Osmanlının Mekke'ye hac güzergâhlarının ve bizzat kutsal kentlerin koruyucusu rolünü benimsemesi, 16. yüzyıl boyunca Safevi İran'ının Şii devletinin Anadolu'nun denetimine karşı yarattığı tehditle de örtüşmekteydi. Sonuç, devletin gitgide belirginleşen "Sünnileşmesi" oldu.

Osmanlı tarihinin diğer uzun vadeli dönemlendirmeleri, parasal/mali, mimari, edebi ile bölgesel/taşrasal gelişmelerin veya iletişimlerin tarihi gibi farklı bakış açılarının altını çizecektir. Gelgelelim, 1980'ler ve 1990'ların büyük *gazi* tartışmasının gösterdiği gibi, başat önyargılar bazı tarihçilerin özgül soruna kararlı odaklanmasıyla, aynı derecede şiddetle sarsılıp yıkılmaktadır.[7] Erken Osmanlı genişlemesinin itici gücü, kutsal savaş (kutsal savaşçılar olan gazilerin giriştikleri gazalar) azmi mi, göçebe ve aşiret kitlelerinin yerinde duramaması mı, ticaret güzergâhlarının sürekli genişleyen denetimi aracılığıyla ekonomik avantaj arzusu mu, diğer, çok benzer Türk gruplara karşı savunma ihtiyacı mı, yoksa düpedüz fırsatçılık mıydı? O kadar çok şey –Colin Imber'in deyişiyle, Osmanlı tarihinin "kara deliği" olan– bu erken evrenin doğru anlayışına dayalı gibi görünüyordu ki, o döneme ait güvenilir kaynakların kıtlığı yüzünden her şeyi daha da erişilmez kılıyordu.

Benzer önem ve şiddette bir tartışma da, 1590'lar ila 1600 başlarının Celali isyanlarının doğasının çevresinde toplanıyordu. Bunlar temelde nüfus baskısı, kötü hasatlar ve aşırı vergilendirme gibi sosyoekonomik itici etkenlerin yol açtığı köylü hareketleri miydi, yoksa daha çok silahlı köylülerin paralı askerler olarak askere alınması ve yükselmiş toplumsal

6 Faroqhi 2004: özellikle 1-26.
7 Lowry 2003a'da özetlenip genişletilmiştir.

statü ve/ya toprak dışı istihdamın mali fırsatı gibi siyasal çekim etkenlerinin sonucu muydu? Hoşnutsuz Osmanlı memurlarının ve eski askerlerin, hatta hükümetin kendisinin oynadıkları rol neydi? Hayati bir öneme haiz olarak Celali görüngüsü neden büyük ölçüde Anadolu'yla kısıtlı kalmıştı?

Celali görüngüsü, Osmanlı idari yapısında çeşitli etkenlerin yığılımından doğan bir kriz dönemine katkı yaptı. Erken imparatorluk çağında, Osmanlılar kendi idarelerini, yeni fethedilen topraklarda *in situ* buldukları yöntemleri ve personeli benimseyip uyarlayarak kendi yönetimlerini geliştirmeyi başarmışlardı. Benzer şekilde, 1517'den sonra Suriye ve Mısır'ın eski Memlûk bölgeleri, orta ve alt düzey Memlûk memurlarıyla birlikte, önceki sistemin büyük bölümünün devralınmasını getirdi. Bununla birlikte, Osmanlı toprak genişlemesinin büyük ölçüde durduğu 1600 civarına gelindiğinde, hükümetin karşılaştığı güçlükler artık yeni bölgeleri eklemlemekten çıkıp, içerde doğan ve halihazırda hiçbir emsal, model veya deneyimli uygulayıcıların bulunmadığı yeni sorunları çözmek zorunluluğuna dönüştü. Bu tür yeni sorunlar yalnız Celali isyanlarının yol açtığı sosyoekonomik bozulmaları değil, aynı zamanda sipahi ve yaya arasındaki dengede, dolayısıyla yeni askere alma kalıplarında ve ödeme yöntemlerinde değişiklik yapmayı gerektiren askeri teknolojideki değişimleri de içeriyordu. Bunlara, 1580'ler ortasında Osmanlı gümüş parasında %50'ye varan devalüasyonla ağırlaşan eşi benzeri görülmemiş mali güçlükler ile vergi matrahı ve toplanması yöntemlerini değiştirme ihtiyacını da eklemek gerekiyordu. Bunun dışında, gerek idari gerek kazai mesleklerde atamalar için artan rekabeti ve himaye ağlarının gitgide öne çıkmasını ve bununla ilişkili yolsuzluk suçlamalarını da içeriyordu. Bu tür sorunlara verilen yanıt, artık mevcut yöntemlerin benimsenmesi ve uyarlanması olamazdı: Yeni çözümlerin yaratılması gerekiyordu. Bu anlamda, 17. yüzyıl şüphesiz bir "bunalım ve değişim" dönemi olmakla birlikte, aynı zamanda bu yeni yaklaşımlar üzerine düşünülüp taşınılan bir "deneme ve yanılma" dönemi oldu. Bazıları işe yaradı, bazıları yaramadı. Bunların sonucu, uzun zamandır 17. yüzyılı Osmanlı tarihi araştırmalarının en zorlu ve en az popüler çağı yapacak şekilde aşikâr kaos ve aşikâr yön yoksunluğu oldu. Gelgelelim, şimdi, bu derlemedeki makalelerin çoğunda görüldüğü ve Baki Tezcan'ın 1580'ler civarında "ikinci bir Osmanlı İmparatorluğu" kavramında veciz bir şekilde ifade edildiği gibi, Osmanlı tarihçileri 1600 sonrası "gerileme" kavramı gibi bir safrayı büyük ölçüde atarak, bunun yerine süreklilik ve gelişmenin önemli unsurlarını tanımlamaya koyulmasıyla işler değişmiş durumda.

Bu unsurlardan biri, yani 17. ve 18. yüzyıllar boyunca taşra seçkinlerinin rolü, tarihçiler arasında üçüncü bir büyük tartışma ve yeniden de-

ğerlendirme alanı oluşturmakta.[8] Etkili, merkeziyetçi bir hükümet sistemi 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyılda Osmanlı başarısının anahtarı olarak görülürse, o zaman daha sonraki adem-i merkezileşmenin olumsuz gibi kabul edilme eğilimi söz konusuydu. Dolayısıyla, *ayan* (özellikle siyasal ve askeri nüfuza sahip yerel ileri gelenler) Osmanlı yetkesine karşı gitgide artan bir meydan okuma olarak görülüyordu. Gelgelelim, gerek Osmanlı vakayiname kayıtları ve daha sonraki milliyetçi tarihleri gereken özenle ele alan tarihçiler, artık her türden taşra seçkinlerini, işbirlikleri olmaksızın Osmanlı toplumu içinde, Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetinin neredeyse her dönemde işleyişinde sorunlarla karşılaşacağı kalıcı ve temel unsurlar olarak görüyorlar. Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyetinin ilk başlarda kurulması süreci tımarların yerel Hıristiyan derebeylerine yöneltilmesiyle nasıl kolaylaştırıldıysa, ister kentsel ister kırsal olsun, taşra alanlarının çoğunda güçlendirilen daha sonraki Osmanlı hâkimiyeti de hem vergi tahsildarları hem de yerel memurlar ve asker toplama yetkilileri olarak yerel *ayan*'la işbirliği yapılarak kolayca gerçekleştirilmişti.

BU KİTABIN YAPISI

Bu kitap "Osmanlı dünyası"nın doğası –hatta varlığı– hakkında bir soruyla başlıyor. Osmanlı tarihine bir giriş veya onun kapsamlı bir incelemesi olma iddiası taşımıyor. Bunlar için okurun *Cambridge History of Turkey* ve Caroline Finkel'ın *Osman's Dream?* adlı analitik anlatısı gibi kaynaklara danışması daha doğru olur.[9] Bunun yanı sıra elinizdeki kitap, başlı başına padişahlar, yeniçeriler ve veziriazamlar, askeri seferler veya İstanbul kaynaklı dış veya iç politikalarla ilgili de değildir. Daha çok, "Osmanlı" tanımı ile ona destek olan veya zorluk çıkaran güçlerin değişmezleri ve nitelikleri hakkındadır. Osmanlı erişiminin sınırları, imparatorluktaki sıradan insanların yaşamlarını etkileyen önemli etkenler ve Osmanlı dünyasının 18. yüzyıldaki görünümünün doğası hakkındadır. Elinizdeki bu derleme hem bilgilendirici olmayı hem de gelecekteki tartışmalar için yeni hususları ortaya atmayı amaçlayan geniş sentez ve ayrıntılı soruşturmanın bir bileşimini sunarak, büyük bir yeniçağ öncesi imparatorluğunun kompozisyonunun toplumsal ve bir ölçüye kadar sosyoideolojik yönlerini ele alıyor.

Kitap beş kısım halinde düzenlenen ve her biri daha büyük sorunun özgül bir yönünü ele alan otuz makaleyi içeriyor. I. Kısım'daki makaleler,

8 Tarih yazımı yaklaşımları hakkında bkz. Khoury 2006.

9 *Cambridge History*'nin planlanan dört cildinden üçü şu anda mevcuttur: Fleet 2009 (c. I); Faroqhi 2006 (c. 3); Kasaba 2008 (c.4).

Osmanlı toplumunun imparatorluk tarihinin başından sonuna dek aralıksız var olan veya daha sonraki imparatorluğun temellerini atmaya yardım eden yönlerini ele alıyor. Tasavvuf ve dini vakıflar, Osmanlı Müslümanlarının günlük yaşamının köşe taşlarıydı; hatta aşevleri gibi vakıflar gayrimüslimlere de açıktı. Göçebe grupların neredeyse her yer ve dönemde mevcudiyeti, yerleşik çiftçileri huzursuz etmiş olabileceği gibi, vergi toplayanların hayatlarını da zorlaştırmış olabilir; fakat onların koyun ve deve yetiştirmedeki uzmanlıkları olmasaydı, et tedariki çok zorlaşabileceği gibi, karayolundan kervanlarla getirilen ticari malların elde edilmesi de çok daha çetin bir iş olurdu. Hepsinden önemlisi, bu kısımdaki makaleler, Osmanlıların sağlam bir ekonomiye ve toplumun iyi düzenlenmiş, adil bir hukuk temeline verdiği önemin altını çiziyor.

II. Kısım, "Osmanlı" terimiyle başlangıçta neyin veya kimin kastedildiği gibi hayati bir soruyu ele alıyor. Osmanlı, yani "Osman'ın yandaşları veya hane halkı" anlamına gelen basit tanımlayıcıdan türeyen bu terim, Habsburg veya Romanov gibi, emperyal bir yönetime dönüşen bir hükümdarlık hanedanını adlandırmakta kullanılıyordu. Gayrimüslim halklardan kul statüsündeki asker ve yöneticileri devşirme uygulaması ve Türk olmayan gönüllülerin Osmanlı hizmetine girmeyi cazip bulmaları sonucunda, Osmanlı yönetici grubu hiçbir aşamada –14. yüzyılda bile– etnik olarak tümüyle Türklerden oluşmadı.[10] Bazı tarihsel yazılarda görünüşte "Osmanlı" ve "Türk" sözcüklerinin birbiri yerine kullanılabilir olmasına karşın, bu terimler asla eşanlamlı olmadı. Çoğunlukla, toplumun tümüyle farklı iki katmanına işaret ediyordu. Padişah ve kullarından oluşan "Osmanlı" alaşımının nasıl geliştiğini ve gerek siyasal gerek kültürel düzeyde nasıl aralıksız evrilip genişlediğini anlamak, imparatorluğun doğasını ve uzun ömrünü anlamanın da anahtarlarından birini oluşturuyor. Kitabın bu kısmı 15. ve 16. yüzyıllarda bir Osmanlı kimliğinin yaratılması ve inkişaf ettirilmesinin yanı sıra, "biz ve onlar" ayrımının, nasıl dur durak bilmeden tekrar tekrar müzakere edildiği hakkında makalelerden oluşuyor.

16. yüzyılda bir Osmanlı evrensel egemenlik söyleminin gelişmesi neredeyse kaçınılmazdı ve Batı Avrupa'da V. Karl'ın (Şarlken) Kutsal Roma İmparatoru olma iddialarıyla paralellik gösteriyordu. Uygulamada, Osmanlı yönetiminin her yerde ayırıcı özellikleri olan pragmatizm ve yerel çıkarlarla uzlaşma politikası, sınır bölgelerinde daha da çok kendini gösteriyordu. Osmanlıların hazır yapım, açıkça tanımlanmış bir devleti miras almadıkları göz önüne alınırsa, Osmanlı hâkimiyeti altındaki hemen tüm toprakların bir aşamada imparatorluğa tedricen eklemlenmesi

10 Bkz. örneğin, Lowry 2003a.

gereken uç boyları olarak nitelendirilmiş olması gerektiğini unutmamalıyız.[11] III. Kısım'daki makalelerden üçü, İstanbul'dan batı, kuzey ve doğu yönlerinde neredeyse eşit mesafede, her biri Osmanlı denetiminin kendine özgü çeşitlemesiyle yönetilen faal, açık sınır boylarını ele alıyor. Cezayir ve Yemen'deki diğer sınır bölgelerinde, merkezi devletin çıkarları ve yetke derecesi farklılık gösteriyordu. Her iki bölgede de, bir Osmanlı varlığının sürdürülmesinin maliyetleri ve güçlüklerinin, getirilerden daha ağır basmaya başladığı 17. yüzyılda bunlar gerilemeye yüz tuttu. Vebanın yayılması üzerine ve 18. yüzyılda Batı Avrupa'daki Osmanlı tüccar toplulukları üzerine makaleler, bu sınır bölgelerinin ötesindeki gerek doğrudan gerek dolaylı Osmanlı bağlantılarının süregitmesinin altını çiziyor.

IV. Kısım ister Müslüman ister gayrimüslim olsun çok sayıda sıradan halkın gündelik yaşamında ortak olan özgül yönleri daha ayrıntılı olarak irdelemek yoluyla, I. Kısım'da ele alınan toplumsal değişmezleri geliştiriyor. Ev köleliği ve kapı oluşumu, lonca örgütlenmesi, gayrimüslim mahkemeleri, okuryazarlık düzeyleri, kadınların boşanma hakları ve Osmanlı kentlerinin kadın veya erkek tüm sakinlerinin boş zamanlarını nasıl geçiriyor olabilecekleri gibi konu başlıkları hakkında, bir Osmanlı bağlamında ciddi anlamda araştırma yapılmasının, yakın geçmişe kadar imkânsız değilse bile, çok zor olduğu düşünülürdü. Şimdi Avrupalı seyyahların Osmanlı toplumuna dair gözlemleri çok daha geniş bir perspektife oturtulabiliyor. İki büyük toplumsal grup olarak tüccarlar ve âlimler, tümüyle değilse de kısmen bu grupların temel ilgi odağımızın kapsamı dışında kalması nedeniyle, bu kitapta daha az temsil edildi. Yukarıda değinildiği gibi, Osmanlı ticaretinin kapsamı, bağımsızlığı ve ticari önemi son yıllarda yabana atılmayacak ölçüde revize edilmiş durumda. Âlimlere gelince, çağdaş Osmanlı biyografik sözlükleri daima İstanbul'da yerleşik ulema hakkında biyografik çalışmaları mümkün kılmıştı. Başta 17. ve 18. yüzyıl Suriyeli âlimler hakkında yakın geçmişte yapılan araştırmaların, modern öncesi bilimsel bakış açılarına dair anlayışımızda önemli bir yeniden değerlendirmeyi başlatacağına şüphe yok.[12] Bundan başka, burada gayrimüslim Osmanlı topluluklarına yetersiz dikkat gösterildiği de söylenebilir. Bir düzeyde bu gerçek olsa da, başka bir düzeyde, gayrimüslimler çeşitli makalelerde düpedüz genel anlamda Osmanlı toplumunun parçası olarak ele alındığına göre, bunun modern öncesi dönemde, onların da bir bütün olarak nasıl algılandıklarının uygun bir yansıması olacaktır.

11 Erken dönemde Osmanlı eklemleme yöntemlerinin klasik anlatısı için bkz. İnalcık 1954. Osmanlı sınır boyları tarihine arkeolojik yaklaşımlar için bkz. Peacock 2009.

12 Osmanlı uleması üzerine bkz. Zilfi 1988, 2006; 17. ve 18. yüzyıl Arap düşüncesi üzerine bkz. örneğin, El-Rouayheb 2004, 2006; Akkach 2007, 2010b.

Son olarak, V. Kısım'daki makaleler, aynı biçimde 17. ve 18. yüzyıllarda imparatorluk çapındaki birleşmeye ve taşra seçkinleri ile toplumlarının kendilerini ne dereceye kadar "Osmanlı" kabul ettiklerine dair hayati soruyu ele alacak şekilde perspektifi genişletiyor. Özellikle, Ehud Toledano'nun Osmanlı seçkinlerinin "yerelleşmesi" ve Osmanlı Arap dünyasındaki yerel seçkinlerin "Osmanlılaşması"na dair ve bu kitabın son makalesi, Osmanlı toplumlarının emperyal merkezle ilişkilerinde süregiden esnekliğini vurguluyor.

Bu derlemenin kapsadığı kronolojik dönem, büyük bölümü itibariyle 19. yüzyıl başında sona ermesi nedeniyle, Osmanlı tarihinin son yüzyılını dışarıda bırakıyor. Bu anlamda belki III. Selim dönemini (1789-1807), gerek bu padişahın *Nizam-ı Cedid* (yeni düzen) olarak tanınan reform programı, gerek Napolyon'un 1798'deki Mısır istilası açısından, Osmanlı tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak alan dönemlendirmeyi izliyor. Gelgelelim, burada son vermemizin gerekçesi, tam anlamıyla siyasal veya dış politik göstergelere dayanmıyor. Osmanlı 19. yüzyılı, gerek başlı başına dönemin kendisi için, gerekse modern Türkiye Cumhuriyetinin doğuşunun öncülü olarak, pek çok farklı açılardan geniş biçimde araştırılmış durumdadır.[13] Bu derlemenin amacı, imparatorluğun erken ve orta dönemleri hakkında yakın geçmişteki araştırmacılığa dikkat çekmektir; zaman olarak bizden epeyce uzakta kalan ve doğası itibariyle daha yabancı görünen bu çağlar hakkında vaktiyle inatçı denebilecek araştırmacılık görüşleri yerleşmişken, bugünse en heyecan verici yeni çalışmaların yapıldığı dönemler bunlardır.

13 Örneğin Kasaba 2008'deki makaleler. Ayrıca Ehud Toledano'nun Osmanlı tarih yazımındaki gelişmeler hakkındaki tartışması için bkz. bu kitabın 30. bölümü.

Kısım I

Temeller

Birinci Bölüm

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA GÖÇEBELER VE AŞİRETLER

Reşat Kasaba

KÖKLER

Osmanlı İmparatorluğunun toprakları, coğrafyacıların "yarı arktik göçerlik kuşağı" adını verdikleri, Akdeniz sahillerinden başlayıp, Anadolu yarımadası ve İran platosu üzerinden Orta Asya dağlarına dek uzanan kuşakla kesişir. Binlerce yıl boyunca, on binlerce kabile dur durak bilmeden bu yüksek dağlar, kurak bozkırlar ve çöllerden oluşan kuşaktan geçti. 11. yüzyıldan başlayarak, Türki ve Moğol kabileler Anadolu'ya ve Doğu Akdeniz diyarlarına ulaştılar. Yerel göçerlik kalıplarıyla bütünleştiler ve bu bölgelerin toplumsal ve siyasal bileşimini sonsuza dek değiştirdiler. Bu topraklardan geçtikçe, bu kabileler yerel topluluklarla etkileşime girdiler; bazıları yerel ilişkiler ve ağlara karışarak yolculuklarına son verirken, diğerleri göçlerini sürdürdüler. Uzun mesafeli göçlerin yerel yapılar ve hareketlilikle birleşmesi, bu toprakların her yerinde alabildiğine akışkan bir toplumsal ortam yarattı. Özellikle Anadolu'da, 11. ve 14. yüzyıllar arasında yerleşik ve göçebe topluluklar şöyle dursun, gelen, kalan veya ayrılan kabileleri birbirinden ayırt etmek son derece güçleşti. İşte, Osmanlı İmparatorluğunun 13. yüzyıldan sonra bir dünya imparatorluğuna doğru dönüşeceği bağlam böyleydi.

Anadolu'nun keçi ve koyun yetiştiren Türkmen aşiretleri ile Kuzey Afrika ve Ortadoğu'nun deve yetiştiren Bedevi ve Arap kabilelerinin bütünleşmesi, etnik, dinsel veya yönetsel açıdan basit tanımlamaları reddeden akışkan ve heterojen bir toplum yarattı. En azından başlangıçta, Osmanlıların bu göçebe aşiretleri kalıcı olarak yerleştirmeye veya disiplin altına almaya ne güçleri ne de niyetleri vardı. Bunun yerine, kabileleri mevcut hallerinde sınıflandırmak daha pragmatik bir yaklaşım gibi görünmekteydi. İmparatorluk hızla Batı Anadolu ve Balkanlar'a doğru büyüdükçe, Osmanlılar, Osmanlı kırsal toplumu içinde göçerlere berrak bir yer tanımlamak gibi aşikâr bir ihtiyaç karşısında, imparatorluğun

yönetsel yapısını ve köylü tabanını pekiştirerek durumu dengelemeye devam ettiler. Bu amaçla, aşiretlerin faaliyetlerini gözlemek için özel yasal düzenlemeler geliştirdiler ve aşiret işlerini münferiden özel belgelere kaydettiler.[1] Göçebe aşiret toplulukları üzerinde denetimi sürdürmek kesinlikle kolay bir iş değildi. Her şeyden önce, bu aşiretlerin hareket ettikleri alan çok büyük olabiliyordu. Bir klan yazı Doğu Anadolu'nun iç kesimlerinde, Fırat'ın kaynağında geçirebiliyor, ardından kışı geçirmek üzere neredeyse 1000 kilometre mesafedeki Suriye çölüne doğru güneye iniyorlardı.[2] Aşiretlerden bazıları 30 ila 40 bin kişiyi ve bazen yüz binlerce koyun ve deveyi barındıran devasa boyutlara sahipti.[3] Osmanlı hukukunun 300 koyunu bir sürü olarak kabul ettiği ve devletin bunu aşiretlerin yükümlülüklerini belirlerken hesaplama birimi olarak kullandığı düşünülürse, bunlar gerçekten de varlıklı ve göz korkutacak heybette topluluklardı.

Osmanlılar mevcut aşiret göç kalıplarını el değmemiş olarak muhafaza etmekle kalmayıp, bunları Osmanlı toplumunun daha da büyük kesiminin düzeni haline getirmekle hareketliliği teşvik bile ettiler. Sözgelişi, yerleşik ve göçebe topluluklar devlet tarafından ya bir cezalandırma yöntemi veya yeni fethedilen alanları iskân yolu olarak, uzak mesafelere gönderildiler. Gelgelelim, göçebe aşiretlere cezai veya stratejik nedenlerle uygulanan zorunlu yer değiştirmenin, yeni bölgelerinde yerleşik çiftçiliği benimsemeye teşvik edilmedikleri veya böyle bir beklenti bulunmadığı göz önüne alındığında, bu yaptırımın onları otomatikman toprakta hak sahibi yapmadığına da dikkat çekmek gerekiyor.[4] Bunun yerine, geldikleri yerdeki yerleşik uygulamalar doğrultusunda, yeni bölgelerde pastoral göçebeliklerini sürdürecekleri varsayıldığından, bu topluluklara otlak arazileri tahsis ediliyordu.

YÖNETİM

Yönetsel dilde, Osmanlı memurları bu göçebe toplulukları *aşiret* olarak adlandırıyorlardı. Yönetim ve vergilendirmeyi kolaylaştırmak için, Doğu Anadolu, Irak, Suriye ve Arap vilayetlerinin en doğusundaki aşiretleri Türkmen, Kürt, Arap veya Bedevi olarak kümeliyordu. Anadolu'da Kızılırmak'ın batısına ve Balkanlar'a geçmiş olan ve artan şekilde yerleşik tarıma başlamış ve yarı göçebe veya *konar-göçer* haline gelmiş olan-

1 Cook 1972: 59; İslamoğlu-İnan 1994: 25.
2 Orhonlu 1987: 12; Planhol 1959: 527.
3 Murphey 1984: 192; Planhol 1959: 527; Orhonlu 1987: 21, n. 54.
4 İnalcık 1993a: 157.

lara *yürük*ler deniyordu.[5] Bu ana kümeleşmelerden doğuda olanlar tam göçebeliğe, batıdaki muadillerinden daha yakındı.

Osmanlıların Kürtler ve Türkmenler arasında tanıdığı en büyük yönetsel birimler *il* ve *ulus* idi.[6] Bunlardan en büyük ikisi, tamamen olmasa da büyük ölçüde Türkmenlerden oluşan *Boz Ulus* ile yine tamamen olmasa da, büyük ölçüde Kürtlerden oluşan *Kara Ulus* idi.[7] *Ulus* konfederasyonları, küçülen sırayla *boy* (bazen *taife*), *cemaat* ve *kabile* olarak daha küçük kümelere ayrılıyordu. Öte yandan, *Yürük*ler Türkmen kabilelerin yan kollarıydı ve *boy, il* veya *ulus* gibi daha büyük birimler halinde örgütlenmiyorlardı. Bunun yerine, çoğunlukla vergi ve diğer yükümlülükleri veya dolaştıkları yerler temelinde *kabile*ler veya *cemaat*ler olarak sınıflandırılıp kaydediliyordu.[8] Büyük bölümü itibariyle, *yürük* ve Türkmen oluşumları olan ulus, il, boy, cemaat veya kabileye kimin dahil edileceği, dışsal pek az etkiyle ve asıl olarak kendi içlerinde verdikleri bir karardı. Bu gruplar, ancak kendi içsel dinamikleriyle önceden bir şekil aldıktan sonra, Osmanlı yönetimi tarafından bir isim verilip tanınıyordu. Osmanlıların yönetim amaçlarıyla tanıdığı aşiret birimleri çok büyük olabilmekle birlikte, toprak açısından değişkenlik gösteriyordu. 16. yüzyılda *Boz Ulus* konfederasyonunun parçası olarak kaydedilmiş çeşitli boyutlarda yüzü aşkın farklı aşiret vardı; ki bu konfederasyonun nüfusu o dönemde 2 milyon koyunla birlikte 60.000 çadırdan fazla olarak tahmin edilir. Mevsimlik göçleri Güneydoğu Anadolu'daki Mardin'den İran ve Gürcistan'a kadar uzanıyordu.[9]

Mevcut kümeleşmeleri tanımaya ve bunları yeni adlar altında yeniden kümelemeye ilaveten, Osmanlı hükümeti, aşiret topluluklarının işlerinin idaresi ve vergilerinin belirlenip toplanılması için yüksek rütbeli memurlar atıyordu. En azından kısmen hareketli olan aşiretler, *sancakbeyi*nin yetkesine tabi olmuyordu. Tipik olarak, ulus birimleri *voyvoda*lar, cemaatlerse *kethüda*lar tarafından idare edilirken, orduya kayıtlı aşiretlere *serasker*ler nezaret ediyordu. İmparatorluktaki diğer yönetsel birimler gibi, her bir aşiret konfederasyonuna da merkezi hükümetin doğrudan temsilcisi ve aynı zamanda aşiret içi ve aşiretler arası sorunları yargılayan bir *kadı* atanıyordu. Hükümetin bu toplulukları barındırmaktaki istekliliğinin bir başka göstergesi de, bu *kadı*ların kimi zaman mevsimlik göç döngüleri esnasında aşiretlere eşlik etmeleriydi.[10] Aşiretlerden so-

---

5 Çetintürk 1943; İnalcık 1986.
6 Sümer 1949-50: 511.
7 İnalcık 1994: 32-7; Van Bruinessen 1988a: 27.
8 Çetintürk 1943: 111; İnalcık 1986: 42-3; Sümer 1949-50: 515-16; Emecen 1989: 128.
9 Gündüz 1997: 105; Planhol 1959: 527.
10 Çetintürk 1943: 114; Orhonlu 1987: 20.

rumlu memurlar ile köy haneleri ve köylerden sorumlu memurların unvanları aynı olmakla birlikte, bu iki yönetici takımının atanma tarzında önemli farklar söz konusuydu. Belki daha da önemlisi, Osmanlı yönetiminin merkezi örgütlenmesi ile yerleşik kırsal alanlardaki icraatı alabildiğine merkeziyetçi ve hiyerarşik olduğu halde, aşiret bölgelerindeki Osmanlı yönetiminin doğasını biçimlendiren güçlü bir aşağıdan yukarıya inisiyatif ve yöresel tanımlama unsurunun varlığıydı.

Osmanlıların hâkimiyet kurduğu yerli aşiretlerden, Kürt toplulukları özel bir kategori oluşturuyordu. Bunlar dünyanın bu kesimindeki varlıkları, Osmanlı İmparatorluğundan çok daha eskilere dayanan, etnik olarak ayrı ve ağırlıklı olarak Müslüman en büyük topluluklardan biriydi. Osmanlılar bu topluluğun yerel kudretinin bilincindeydi ve uyguladıkları politikalar ayrı bir halk olarak Kürtlerin uzun vadede varlıklarını korumalarına katkıda bulundu. Kimi zaman yerel aşiret reislerinin iktidarını pekişmesine yardım ederken Kürtleri kazanmaya yönelik cömertçe imtiyazlar verilmesine dayalı, *istimalet* denilen bir destekleme politikası izlediler.[11] Bu, 14. ve 15. yüzyıllarda Batı Anadolu ile Balkanlar'da Hıristiyan topluluklara uygulananla aynı politikaydı.[12]

Genelde Osmanlılar Sünni Kürtleri, Alevi benzerlerine yeğliyorlardı. İhsanların ve tercihli imtiyazların çoğu onlara yöneliyordu. Sünni Kürtler ayrıca İran'a karşı olduğu gibi, aralarından bazıları İranlı hükümdarları destekleyen (Kürt olsun olmasın) yerel Şii topluluklara karşı bir tampon oluşturmaya teşvik ediliyorlardı. Bazı Kürt reisler bu imkânlardan yararlanarak, Doğu Anadolu'da büyük varlıklar ve yaygın bir iktidar elde etmekte, Osmanlı hükümetiyle olan bağlarını kullandılar. Bu reislerden bazıları öylesine güçlendiler ki, bölgelerindeki Osmanlı politikalarına nüfuz etmeyi ve askeri seferlerin biçimini etkilemeyi bile başardılar.[13] IV. Murad (1623-40) 1632 ve 1633'te Kürt liderlerinin iktidarını tanıyan, Kürt aşiret reisliğinin kalıtsal niteliğini güçlendiren ve yerel askeri kumandan ve yöneticilerin Kürt aşiretlerini taciz etmesini yasaklayan bir dizi ferman çıkardı.

Genel olarak, göçebe aşiretler çoğu köylü hanesine tarh edilen vergi ve harçların birçoğundan muaftı. Aşiretlere salınan özel vergilerde bile, göçebelerin vergi yükü yerleşik çiftçilerin yükümlülüklerinden daha hafif oluyordu. Tüm pastoral göçebelere en yaygın olarak salınan vergi, özgül bir aşiretin veya aşiretler konfederasyonunun sahip olduğu sürünün boyut ve kalitesi temelinde belirlenen *âdet-i ağnam* (koyun vergisi)

11 Van Bruinessen 1992a: 144-5.
12 Lowry 2003a: 91.
13 Evliya Çelebi 1990: 12-18, 273-90; Sinclair 2003.

idi. Göçebelerin ayrıca otlak arazileri ve çayırları için de bir dizi harcın yanı sıra, kendilerine veya başka kişilere ait hayvan veya kölelere zarar vermeleri veya bunları kaybetmeleri halinde özel vergiler ödemeleri gerekiyordu. Köylülerin geri kalanıyla birlikte, göçebeler de evlilik vergisi (*resm-i arus* veya *gerdek akçesi*) ödemek zorundaydı. Genel uygulama olarak, bu vergilerin çoğu değerlendiriliyor ve göçebelerin yükümlülüğü yükümlünün varlıklı olup olmadığından başka, bekâr veya evli oluşuna, ebeveyniyle veya yalnız yaşayıp yaşamadığına bakılarak belirleniyordu.[14] Doğal olarak, göçebeler de kendi özel statülerinin farkındaydılar ve bunu kendilerine ek harçlar yüklemeye çalışan memurları şikâyet etmekte kullanmaktan geri kalmıyorlardı. Bu tür şikâyetlerde, kendilerinin vergi ödeyen uyruklar (reaya) olmayıp, padişah adına icra ettikleri belirli hizmetleri nedeniyle özel statüye sahip olduklarını ısrarla dile getiriyorlardı.[15] Burada, aşiret liderlerinin özel statü ve iktidarı özellikle önem kazanıyordu, çünkü hükümetle pazarlıklarda ve bu tür şikâyetlerde sonuç almakta önemli bir rol oynuyorlardı.

OSMANLI DEVLET VE TOPLUMUNDA GÖÇEBELER

Osmanlı toprak sistemi köylü hanelerinin (*çift-hane*) varlığını ve muhafazasını öngörmesine karşın, aynı sistem ayrıca çok sayıda göçebe aşiretleri de muhafaza edip eklemlediği gibi, yerleşik çiftçilerle etkileşimlerini de düzenliyordu. Braudel'in sözlerini aktarırsak, göçerlik, basit bir biçimde dahil edilen tortul bir kategori olmak şöyle dursun, "Osmanlı İmparatorluğunda kurumsallaştırılan ve özel güvenlik önlemleri, kurallar ve imtiyazlarla devlet tarafından himaye edilen" bir kategoriydi.[16] Osmanlı memurlarınca, göçebelerin göç güzergâhlarını düzenlemek ve geçimlerini ve güvenliklerini teminat altına almak üzere sayısız kanun ve düzenlemeler yapılmıştır.[17] Göçerlerin ve hayvanlarının tecavüzlerine karşı köylülerin haklarını koruyan yasalar bile, göçebe nüfusu her türlü himayeden yoksun bırakmıyordu. Birçok bölgede, aşiretlerin hayvanlarını sürmeleri için özel olarak belirlenmiş yollar vardı, ama köylülerden de topraklarını açıkça işaretlemeleri ve arazinin bir aşiretin göç yolları üzerinde bulunması halinde, etrafını çitle çevirmeleri isteniyordu.

18. yüzyıldan önce, Osmanlı hükümetince desteklenen ve zorunlu tutulan iskân faaliyetleri odak ve amaç itibariyle sınırlı kaldı. En tipik olarak, bunlar Balkanlar'da yeni fethedilen toprakları (yeniden) nüfus-

14 Sümer 1949-50: 518; Orhonlu 1987: 23-5; Çetintürk 1943: 110-11; İnalcık 1993b.
15 Ahmed Refik 1930a: 36, 37, belge 67, 70.
16 Braudel 1972: 1, 94.
17 İnalcık 1994: 37.

landırmak ve sınır bölgelerinde güvenliği artırmak amacıyla yürürlüğe konulmaktaydı. O zaman bile, aşiretlerden ille de göçerliği temelli bırakması beklenmiyordu. Bunun dışında, 18. yüzyıl öncesi yürütülen tek diğer büyük çaplı yeniden iskânın hedefi de, göçebeler değil, 17. yüzyılda Celali isyanları yüzünden kaçmış olan köylüler olmuştu.[18]

Aşiretlere karşı resmi hoşgörünün kökeninde, pastoral göçebeliğin Osmanlı İmparatorluğunun düzeninde bir dizi farklı yol sayesinde ayrılmaz bir parçası haline gelişi vardı. Her şeyden önce, toprak görece boldu. Bu, çoğu bölgelerde, hele Batı Anadolu'nun bazı kesimlerinde, en çok da hasat dönemlerinde kendini iyice hissettiren işgücü darlığı çekilmesi anlamına geliyordu. Çeşitli göçebe aşiretlere mensup bu göçer işgücü, batıdaki çeşitli hasat faaliyetlerinde çalışmak üzere çok uzak mesafelerden geliyorlardı. Bursa ve İzmir'in içinde ve civarında Kuzey ve Doğu Anadolu'dan işçiler görülebiliyordu. Hasat mevsimlerinde normal oranlarının üç katına çıkabilen yüksek ücretlerden düzenli temelde yararlanıyorlardı. Hasat ve diğer ekonomik faaliyetlere katılmaları, bu aşiretlerin çoğu zaman batıda göçer topluluklar olarak işlev görmeleri anlamına geliyordu. Bir aşiretin ancak bir bölümü ovalarla dağlık otlaklar arasında gidip gelirken, geri kalanı çiftçiliğin de aralarında bulunduğu yerleşik faaliyetlerle uğraşıyordu. Hareket halinde olanlar bile, mevsimlik göçlerine bunu dahil edebildiği için, onların da çiftçilikten büsbütün kopmaları gerekmiyordu. Göçleri sırasında rastladıkları terk edilmiş veya kimsenin hak iddia etmediği (ki bunlar pek bol olabiliyordu) arazileri işledikleri veya kendi bölgelerinde köylüler tarafından ekilen arazilerde yarıcı veya mevsimlik işçi olarak çalıştıkları da oluyordu. Bu geniş ilişkilerin varlığı, temelde yatan yerleşik tarım sisteminin güçlü olduğunu ve bu kesim ile göç eden gruplar ve bireyler arasında işbölümü bulunduğunu gösterir.

Köyler ile göçerler arasındaki etkileşimlerin çok daha çetrefilli biçimler aldığı da oluyordu. Sözgelişi, *musha'* denilen ve bazı Arap vilayetlerinde, özellikle Suriye'nin batısında hüküm süren toprağın ortaklaşa sahipliği, bu sistemin parçası olan hanelerin hiçbirine kalıcı sahiplik veya mülkiyet hakkı vermiyordu. Bunun yerine, tek tek arazi parçaları dönemsel olarak, o esnada köyde ikamet eden mevsimlik göçmenler de dahil, haneler arasında yeniden dağıtılıyordu. Böylelikle *musha'*, göçerlerin yerel ekonomik ağlara dahil olmasının bir başka aracı oluyordu.[19] Bu, görünüşe rağmen, ne kırsal bölgelerdeki göçün ne de göçebelerin yerel ekonomiyle etkileşiminin rastlantısal olduğunu gösterir. Merkezi hükümet bu ilişkilerin sistemli doğasının gayet iyi farkındaydı ve katılmış

18 Celali isyanları hakkında bkz. bu kitabın 13. bölümü, yazan: Oktay Özel.
19 Firestone 1981.

olabilecekleri her yerleşik çiftçilik faaliyeti için göçebeleri ayrıca vergilendirmeye dikkat ediyordu.

Çiftçiliğe ek olarak, göçerler halı ve kilimin yanı sıra dokumalarla ilgili diğer imalat faaliyetlerine de katılıyorlardı.[20] Sözgelişi, Kudüs civarında gerek yerleşik köylüler gerekse göçebeler 17. yüzyılda sabun imalatıyla uğraşıyordu ve bu iki grup en önemli malzeme olan alkalin külü gibi hammaddeleri elde etmekte rekabet halindeydi.[21] Doğal boyalar ve kereste gibi bazı önemli ihracat maddeleri de Anadolu'nun iç kesimlerinden göçebeler tarafından toplanarak ana ticaret güzergâhlarındaki tüccarlara satılıyordu.[22] Çoğu zaman göçebe aşiretler, sivil ve askeri amaçlı ana nakliye araçları olan deve, eşek, katır ve at gibi hayvanların tek tedarikçisiydi. Örneğin, Osmanlı ordusuna seferleri sırasında gereken 40.000'i aşkın deve ve bir o kadar da katırın tek tedarikçisinin göçebe aşiretler olduğuna da değinmemiz gerekiyor. İmparatorluğun büyük ve küçükbaş hayvan stoku üzerindeki denetimleri, göçebelerin bölgesel ve emperyal ticaret ağlarının işleyişinde kaçınılmaz olmaları anlamına geliyordu. Bundan başka, koyun yetiştiriciliğinde uzmanlaşmaları, göçebeleri imparatorluğun temel et tedarikçileri olarak da öne çıkarıyordu.

Bu bağlamda, göçerlerle yerleşik köy ve kasaba ahalisi arasındaki ilişkilere damgasını vuran karşılıklı bağımlılığa işaret etmek önemlidir. Yerleşik gruplar kadar güçlü bir şekilde, göçebeler de kendilerini yolları üzerindeki diğer gruplara bağlayan ticaret bağlantılarına bağımlıydılar. Gıda maddeleri, inşaat malzemeleri, at nalları, hatta kullandıkları bazı silahlar gibi, çok geniş bir ihtiyaçlar yelpazesi için bölgesel pazarlara erişimleri olmak zorundaydı. Bu tür mübadeleler de Osmanlı İmparatorluğunun çeşitli bölgelerinin sahip olduğu ekonomilerinin düzenli bir parçasını oluşturuyordu.[23]

Göçebeler bundan başka imparatorluğun makro düzeyde bütünleşmesi ve örgütlenmesinde çok önemli bazı hizmetlerde bulunuyorlardı. Örneğin, her ne kadar Arap diye adlandırılsalar da, bu devecilerin bazen hayvanlarıyla birlikte Çanakkale'den güneydeki Adana'ya dek çok büyük mesafeleri aşarak Anadolu'nun birçok vilayetinde görüldükleri de oluyordu.[24] Göçebeler malların ve kaynakların akışını kolaylaştırıyordu; Osmanlı birliklerinin uzak mesafeleri hızla aşmalarını mümkün kılıyor ve çok değerli tüketim ve ticaret mallarını güdüyor, topluyor, yetiştiriyor

20 İnalcık 1986: 40; Sümer 1949-50: 516.
21 Ze'evi 1996: 106.
22 İnalcık 1986: 46; Sümer 1949-50: 516.
23 Ze'evi 1996: 102; Singer 1994: 113.
24 İnalcık 1983: 260.

veya imal ediyorlardı. Kıtlık ve diğer doğal veya insan eliyle yaratılmış âfetler zamanında, Osmanlı hükümeti büyük miktarlarda tahıl ve diğer gıda ve ihtiyaç malzemelerinin felaket bölgelerine aktarılmasında göçebe aşiretlerin hizmetlerinden yararlanıyordu.[25] Göçebeler aynı zamanda devlete ait madenlerde, yol, köprü, derbent ve kale inşaatlarının yanı sıra bu tür yapıların muhafazasında ve savunulmasında da istihdam ediliyorlardı.[26]

Göçebe aşiretler, tarihinin erken dönemlerinde Osmanlı İmparatorluğunun askeri örgütlenmesi ve başarısına da en az bu kadar önemli katkılarda bulundular. Bu katkı, göçebeler gibi özünde hareketli gruplarla, Osmanlı hükümetinin köy ekonomisinin bütünlüğünü ve yaşama gücünü tehdit etmeksizin çok sayıda askeri seferber edebilmesini sağlayan bağlantısız bekâr erkekler aracılığıyla gerçekleşti. Aslına bakılırsa, askeri faaliyetleri öylesine merkeziydi ki, 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı hükümeti *yürük* topluluklarının birçoğunu savaş zamanlarında cepheye çağrılmaya yahut savaş veya barışta destek hizmetleri vermeye hazır askeri birlikler (*müsellem*) olarak kayıt altına aldı.[27] Bazı örneklerde, Osmanlılar yerel aşiretlerin hareketlerini sevk veya idare etmek zorunda bile kalmayıp, sadece onları takip etmekle yetindiler. 14. yüzyılda kendiliğinden harekete geçip, yarı göçebe Ulah ve Arnavut toplulukları arasında candan ortaklar bulup Balkanlar'a yerleşen 10.000 göçebenin durumu bu örneklerden biriydi.[28] Daha geniş bir ölçekte ve daha uzun bir zaman diliminde, hepsi de askeri seferlerde olduğu kadar barış dönemlerinde de hayati önem taşıyan serhat boyları, köprüler ve önemli karayolları aşiret gruplarına tahsis edildi. Arap vilayetlerinde hükümet, bu hizmetlerden bazılarını sağlamaları ve özellikle de hac güzergâhlarını açık ve emniyetli tutmaları için Bedevilere özel harçlar ödüyordu.[29]

Şaşırtıcı olmayacak şekilde, göçebelerin karıştığı faaliyetlerin önemi ve çeşitliliğiyle, reislerinin kendi aşiretlerini seferber etmedeki hayati rolü, bu liderlerden bazılarını aşırı derecede varlıklı, nüfuzlu ve alabildiğine bağımsız hale getirdi. Bir tarihçi, "en yoksul sığırtmacın bile 60 ila 100 dönümlük bir tam *çift*i işleyen bir köylüyle aynı kategoriye konulabileceğini" tahmin eder. 1540 yılında Doğu Anadolu'daki iki konfederasyon öylesine zenginleşmişlerdi ki, merkezi hükümete 2 milyon akçe vergi ödüyorlardı.[30]

25 Ahmet Refik 1930b: 78-9; Güçer 1964: 15-16; Orhonlu 1987: 21-2, 27 n. 84.
26 Ahmet Refik 1930a; İnalcık 1983; Çetintürk 1943.
27 Gökbilgin 1957.
28 Barkan 1949-54, Kısım II: 61, 72; Adanır 1998: 277.
29 Ze'evi 1996: 98-9.
30 Murphey 1984: 192, 193.

DEVLETE KARŞI DİRENİŞ ARACI OLARAK GÖÇEBELİK

Tarihteki tüm göçebe gruplar gibi, Osmanlı İmparatorluğundaki göçerler de hareketliliklerini bir silah olarak kullanma seçeneğine sahiptiler. Bir ayaklanma örgütleyecek imkânlardan yoksun oldukları zaman, düpedüz kendileri için belirlenen otlakları ve dolaşım yollarını terk ediyor, yerleştikleri kasabalardan ayrılıyor ve yetkililerden uzak durmak için dağlara çıkıyor veya kırsal kesimde saklanıyorlardı.[31] Alternatif olarak, işsiz gençlere veya ordudan firar eden ya da terhis edilen askerlere katılıyor ve hepsi birlikte kırsal kesimde dolanarak, köylüleri ve tüccar kervanlarını soyuyorlardı. 16. yüzyıl sonu Osmanlı İmparatorluğunda, Braudel tarafından "Akdeniz dağlarından özgürleşmenin bir patlaması" olarak betimlenen ve bütün Akdeniz'i etkileyecek şekilde eşkıyalığın artışıyla da örtüşen bir karışıklık dönemi oldu.[32]

Bu tür eylemlere, ilgili bireylerin ve aşiretlerin zorunlu yer değiştirmesi şeklindeki Osmanlı tepkisi tipik olarak cezalandırma niteliğindeydi. Fakat bu tür çatışmalar bile, merkezi hükümetin ille de göçebeliğe karşı kategorik bir muhalefet geliştirmesine yol açmıyor, daha çok ideolojik, siyasal ve/ya yabancı baskılara odaklı bir tepki oluyordu. Her durumda, ceza olarak yerleri değiştirilmiş aşiretler, zorla gönderildikleri yerlerde kalmayıp, asıl memleketleriyle yeni yerleşim bölgeleri arasında gidip geliyorlardı. Örneğin, Batı Anadolu'daki, daha erken bir dönemden Balkanlar'a göçün çok önemli bir kaynağı olan Saruhan civarındaki bölge, hiçbir zaman göçebe aşiretlerini bütünüyle yitirmeyip, göçmenlerin ve göçerlerin gidiş geliş hareketlerinin hedeflerinden biri olmayı sürdürdü.[33] Dolayısıyla pek çok örnekte, imparatorluk tarihinin erken döneminde, göçebelere baskı yapmanın, bir yazarın "göçerliğin yeniden tohumlanması" olarak tanımladığı bir süreçle, göçerliği imparatorluğun daha da geniş kesimine yaymak gibi bir etkisi oldu.[34]

ZORUNLU İSKÂN DALGALARI

18. yüzyıl

17. yüzyıl sonundan itibaren, Osmanlı İmparatorluğu genişleyen ticaret ağları ve bölgesel devletlerden oluşan yeni dünyaya, topraklarının güvenliğini artırmayı amaçlayan bir dizi önlem başlatarak tepki verdi.

---

31 Barkan 1942: 356.
32 Braudel 1972: I, 102.
33 Barkan 1949-54: Kısım II: 70; Gökçen 1946.
34 Planhol 1959: 531; krş. İnalcık 1986: 46.

Bu önlemler, boyun eğmez ve alabildiğine hareketli bir toplum üzerinde hâkimiyet kurma kapasitesini dur durak bilmeden geliştirmeye çalışan işlevsel olarak farklılaşmış bir devlet yapısı yaratmaya yönelik ilk adımlar olarak yorumlanabilir. Önceliklerdeki bu değişimin kilit bir unsuru, Osmanlı memurları açısından imparatorluk sınırları dahilindeki göçebe ve diğer gezgin grupların sayılması, kaydedilmesi ve son tahlilde, yerleştirilmesine yönelik giderek artan niyetti. Yeni modern dünyada, göçebeler ve göçmenlerle birlikte gelen topraksal ve siyasal belirsizliğin artık bir değer olmadığı açıkça anlaşılır olmuştu. Aslına bakılırsa, bu tür akışkanlık hızla bir yüke dönüşmekteydi.

İmparatorluğun göçerleri ve diğer hareketli gruplarla ilişkilerinde dönüm noktası, Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın kısa süreli veziriazamlığında, göçebe aşiretlerin yerleştirilmesi için ilk kapsamlı emirler dizisinin çıkarıldığı 1689'da geldi. Bunları 1691'de olabildiğince fazla sayıda göçebe aşiretin kaydedilmesini amaçlayan bir başka talimat dizisi izledi.[35] Bu toplulukların hareketlerini gözlemeye ilaveten, bu kayıtlar daha sonra orduya alınacak özel olarak belirlenen bölükler yaratmaya yardım etti.[36] Macaristan'da Kutsal İttifak'la yapılan savaşlar esnasında (1683-99) orduyu takviye etmeye yönelik acil ihtiyaç, bu özgül önlemlerin altında yatan önemli bir etkendi. Ne var ki, göçebeleri yerleştirme politikası bununla da kalmadı. İmparatorluk tarihinin bunu izleyen iki yüzyılı, göçebe nüfuslar, göçmenler ve mülteciler ile bunların yerleştirilmelerine dair çeşitli sorunlar hakkında düzenli bir emirler ve talimatlar akışına tanık oldu. Bu emirler ve onları biçimlendiren politikalar, zamanla daha berrak ve daha odaklanmış hale geldi.

17. ve 18. yüzyıllarda yeni merkeziyetçilik dalgasının önemli bir yönü de, Osmanlı hükümetinin peşine düştüğü türden enformasyonun nicel ve nitel genişlemesi oldu. Bu, yeni bir hâkimiyet yaklaşımı ve sivil memurların gücünde bir genişleme anlamına geliyordu.[37] Bu yeni gelişmenin bir parçası olarak, neredeyse iskân talimatlarının çıkmasıyla aynı anda, sarayda yeni bir *İskân Dairesi* kuruldu ve 1693'te bu türden tüm girişimler bu dairenin yetkisine verildi.[38] Bundan sonraki iki yüzyıl boyunca, aşiretlerin ve mültecilerin iskânına odaklanan daireler genişletilerek yetkileri artırılacaktı. Sivil yetkililere yönelik bu incelikli iktidar değişimi, askeri-

35 Erken iskân politikaları hakkında çok önemli iki kaynak Ahmet Refik 1930a ile Orhonlu 1987'dir. Ahmet Refik'in kitabı merkezi hükümetin göçebe aşiretleri yönetmek ve yerleştirmek için çıkardığı emirlerin bir derlemesidir. Kapsamlı bir liste olmamasına karşın, yine de 1558 ve 1785 arasındaki dönemi kapsayan 244 emir içeren değerli bir kaynaktır.

36 Gökbilgin 1957.

37 Abou-el-Haj 1991.

38 Orhonlu 1987: 52-3.

ye içinde derin bir huzursuzluk yarattı ve 18. yüzyılda bir dizi başkaldırıya yol açtı.

Yerleşik uygulamaların ve beklentilerin bilincinde olup aşiretlerin hareketliliğinin ta kendisinin bu göçerlere önemli bir korunma aracı –ve göç yoluyla kaçınma imkânı– sağladığının farkına varan merkezi hükümet, iskân meselesine ihtiyatla yaklaşmaktaydı. Yetkililer sadece zora başvurmaktansa, statülerini değiştirmeye razı olan aşiretlere çok geniş bir dizi teşvikler sunarak iskân ve orduya katılma seçeneğini çekici kılmaya çalıştı. Bu çeşit aşiretler her defasında birkaç yıllığına (göçebe veya yerleşik topluluklara özgü) tüm düzenli yükümlülüklerden muaf tutuldu. Buna ek olarak, bu aşiretlere bedava tohumluk ve öküz, sulama kaynaklarına daha iyi erişim olanakları ve farklı bölgelere özel olarak uyarlanmış diğer teşvik ve sübvansiyonlar verildi. Bu imtiyazların karşılığında, göçebelerden genellikle gezgin yaşamlarını terk ederek yerleşik çiftçiliğe geçmeleri bekleniyordu. Diğer beklentiler de, bir seferliğine özel bir vergi ödemeleri ve yeni yerleştirildikleri yerlerdeki köylere ve köylülere saldırmaktan veya zarar vermekten uzak durmalarıydı. İmparatorluğun bazı yörelerinde, Orta ve Güney Anadolu'daki buğday ve pamuk gibi çok değerli veya ihtiyaç duyulan ekinleri yetiştirmeye yanaşmaları halinde, göçebeler daha da geniş imtiyazlara kavuştular. Osmanlı hükümeti topraklarını terk eden ve kırsal kesimde başıboş dolaşan kaçgun köylülere de benzer teşvikler sundu.

Böylesi teşvikler çekici olmakla birlikte, bunların ardından genellikle vergiler ve askerlik hizmetine yönelik ek talepler geldiği için aşiret üyeleri kaydedilmeye ve iskâna direndiler.[39] Hükümet emirlerini görmezden gelmek, savuşturmak, yıkmak veya bunlara direnmek onlar açısından zaten yaygın bir uygulamaydı. Şikâyet eden ve dilekçeleri yazan genellikle aşiret reisleri olmakla birlikte, bir aşiret üyesinin de böyle konularda başı çekmesi görülmemiş olaylardan sayılmazdı. Aşiretlerin en yaygın şikâyet nedenleri, kat etmek zorunda oldukları mesafenin uzunluğu, kendilerine verilen arazilerin boyutu ve mevcut kaynakların kısıtlılığıydı. Yerel yetkililer bu türden dilekçeleri gözden geçiriyor ve genellikle daha yüksek düzeyden bürokratlara havale ediyorlardı. Suriye'de, çok sayıda göçebenin yerleşmeye zorlandığı Rakka'daki çöl alanlarının, oraya gönderilen aşiretler açısından fazlasıyla hoşnutsuzluk kaynağı oluşturması şaşırtıcı değildir. Su yokluğu ve sınırlı bitki örtüsü, aşiret reislerinin iskân emirlerinde bir değişiklik yapılması taleplerinde değindikleri temel sorunlar oluyordu. Ara sıra aşiretlerin, üyelerinden çok büyük bir bölü-

39 Ahmet Refik 1930a: 35, 37, belge 67, 70.

münü, Osmanlı kuvvetleriyle savaşmakla kalmayıp aynı zamanda iskân yerlerini mevcut tarlaları yakıp tahrip etmek yoluyla merkezi hükümetin emrine direnmek üzere seferber ettiği de oldu.[40] Aşiretlerin isyan etmeleri yahut yerel ileri gelenlerin bu asi aşiretleri desteklemeleri, tamamen yerel koşullara bağlıydı. Bir aşiretin benimsediği özel pozisyon, her durumda mutlaka aynı kalmıyordu. Değişen koşullara bağlı olarak, bir aşiret asi olmaktan hükümet destekçisi haline gelebilirken, tersinin olduğu da vakiydi.[41]

Göçebe aşiret topluluklarını ve diğerlerini yerleştirmeye çalışırken, Osmanlı hükümeti ayrıca tam ortalarına getirilip konduruluveren bu yeni grupları çıkarlarına tehdit olarak gören köylülerle de çatıştı.[42] Bu çatışmanın önemli bir parçası, başta Anadolu ve Mezopotamya'nın daha bereketli alanları olmak üzere, aynı derecede güçlü ve rekabet halindeki hak iddialarına sahip birkaç ayrı grup yaratmış olan Osmanlı tarımında var olan sahiplik kalıplarından kaynaklanıyordu. Toprağı işlemekte olan köylülere ek olarak, bu gruplar, 1695'teki ömür boyu mukataa usulünün başlatılmasıyla hepsi de fiili toprak sahipleri haline gelen mültezimleri, başka yerde ikamet eden mülk sahiplerini ve padişahın kapı halkını içeriyordu.[43] 18. ve 19. yüzyıllarda kendini pek çok kez tekrarlayacak bir kalıpla, uzaktaki mülk sahipleri kendilerine özgü nedenlerle hükümetin iskân ve denetim altına alma politikalarına razı olurken, toprağın sahibi fiili yetiştiriciler olan köylüler, mültecilerin gelişine ve göçebe aşiretlerin iskânına şiddetle karşı çıktılar. Aslına bakılırsa, kayıtlarda bugüne ulaşan ve göçebelerin yerleştirilmesi süreçleri ve sorunları hakkında bilgi içeren şikâyetlerin çoğu köylüler tarafından yapılmıştı. Özellikle Batı Anadolu'da en yaygın iddia, toprağın halihazırda fazlasıyla kalabalık olduğu ve yeni grupların iskânının orada yaşamakta olan insanların yaşamını çok zorlaştıracağı yönündeydi. Osmanlı hükümetinin bu şikâyetleri dikkate alıp konumunu değiştirmesi görülmemiş durumlardan değildi.[44]

Bölgesel başarılar görülse bile, 17. ve 18. yüzyılın iskân politikaları bir bütün olarak kalıcı bir yerleşik toplum yaratamadı. Aslına bakılırsa, 19. yüzyıl başına gelindiğinde, eğilimin bir kez daha tam ters yöne dönmesiyle, göçerlik ve göçebe aşiretler büyümeye bile yüz tuttu. Sayılara tam olarak ulaşmak imkânsız olsa da, döneme ait bir anlatı, 19. yüzyıl ortası Tanzimat arifesinde, sadece Adana'da 56.955 göçebe varken ancak 5.000

40 Orhonlu 1987: 89-90.
41 Khoury 2006: 143; Masters 2006: 196.
42 Ahmet Refik 1930a: 104.
43 Ömür boyu kullanma hakkı (malikane) için bkz. bu derlemede bölüm 27, yazar: Ariel Salzmann.
44 Orhonlu 1987: 76.

yerleşik köylü olduğunu öne sürer.[45] Küçülmek yerine, aşiretlerin bazıları sürekli olarak iktidarlarını da genişletiyor, bazıları imparatorluktan ayrı birer birim gibi davranmaktan geri kalmıyorlardı. Bu gelişmeye, kısmen, Avrupa'dan Asya'ya dek tüm imparatorluk çapında birörnek bir iskân kalıbı dayatmanın imkânsızlığı neden olmuştu.

19. Yüzyıl

19. yüzyıl başında, dış savaşlar ve iç karışıklıklar, merkezi hükümetin daha yerleşik bir imparatorluk yaratma yönündeki talimatlarını yürürlüğe koymasını daha da zorlaştırdı. Özellikle, Osmanlıların 1828-9 savaşından sonra Rusların bıraktığı boşluğu doldurmaktaki yetersizliği, yerel ileri gelenlerle Kürt reislerin Doğudaki iktidarlarını genişletmesini sağladı. Bazı Kürt aşiretler Doğu Anadolu'nun sınır bölgelerindeki bir dizi kalenin denetimini çabucak ele geçirerek, kendilerine fiilen imparatorluğun geri kalanından soyutlanmış, özel bir hâkimiyet bölgesi yaratmayı başardılar. Ardından bu kaleleri seyyahlara, tüccarlara ve köylülere saldırmak için üs olarak kullandılar.[46] Kürt reislerinden biri olan Bedirhan, sonunda Diyarbekir ve Musul arasındaki tüm bölgeyi kontrol eder hale gelerek, 1820'ler ve 1830'larda kendi adına para bastırmaya bile başlamıştı.[47] İktidarlarını genişletmelerine, saraylar inşa etmelerine, silahlı kuvvetler edinmelerine, hatta hanedanlar kurmalarına karşın, Kürt aşiretler hiçbir zaman pastoral göçebeliği büsbütün terk etmediler. Bölgeleri içinde ve dışında dolaşmaya devam ederek, avantaj elde etmek ve kendi aşiret kimliklerini diri tutmak için birbirleriyle savaştılar. Bu şekilde, şartlar değişirse göçebe yaşamlarına dönmeye her zaman hazır olarak merkezi de kendinden uzakta tutmayı başarıyorlardı. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu açısından doğudaki Kürt aşiretlerini tümüyle zapturapt altına almayı veya denetlemeyi adamakıllı imkânsız hale getirdi.

1826'da yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla yeni bir profesyonel ordunun yaratılması arasındaki dönemde, Osmanlı yönetimi eski askerleri ve yerel başıbozukları kullanarak bir dizi seferler yaptı. Bu seferlerin amacı, büsbütün yönetilemez hale gelmiş sınır bölgelerinde asayişi sağlamaktı. Hükümet bu seferler sırasında özellikle Karadeniz bölgesinin yerel eşrafını, Libya'daki asi aşiretleri, Kuzey Irak'taki Kürt beyliklerini, doğu ve güneydeki Kürt ailelerini ve 18. yüzyıl Vehhabi ayaklanmalarıyla Mısır ordularının daha sonraki seferleri esnasında Suriye'nin kuzeyine sıkıştırılmış Bedevileri hedef almıştı.[48]

45 Gould 1973: 27-8.
46 Fraser 1972: I, 300-1, 318, 404.
47 Von Möltke 1967: 101-7.
48 Marufoğlu: 1998: 66.

Osmanlıların baş etmek zorunda kaldığı tüm bölgeler ve gruplar arasında, güneydeki Toros bölgesindeki durum, en büyük sıkıntıyı yaratan oldu. Buradaki çok geniş bir bölgeyi denetleyen büyük aşiretler konfederasyonunun hakkından gelmek için, Osmanlı hükümeti *fırka-i ıslahiye* (reform ordusu) adını verdiği ve eski askerlerle yerel olarak toplanan Arnavut, Zeybek, Gürcü, Çerkes, Kürt savaşçılardan oluşan bir muharebe gücü kurdu.[49] Bir askeri harekât olarak yaratılmasına karşın, *fırka-i ıslahiye*nin bu seferi aynı zamanda yeni kasabalarla birlikte, yeni idari yöntemler yaratan kapsamlı bir tedip ve iskân programı olarak yürütüldü; bunların tümü de aslında merkez ile bu bölgeler arasındaki bağları güçlendirmeyi amaçlıyordu.

Askeri seferler yapmak, aşiretlerin ve yerel ailelerin artan iktidarına karşı Osmanlı tepkisinin sadece bir parçasıydı. Zamanla bunlara, askeri ve diğer adımlara daha yüksek bir tutarlılık veren yeni yasalar ve yeni kurumlar eklendi. 1841 ile 1867 arasında çıkarılan bütün yasa ve düzenlemeleri özetleyen bir hükümet yayınında, Anadolu'daki tüm göçebe aşiretlerin bundan böyle kendilerine ait kış otlaklarına yerleştirileceği ve onların da imparatorluk nüfus sayımlarına dahil edileceği belirtilir. O günden sonra, aşiretlerin tarımla uğraşmaları ve buna uygun olarak vergilerini ödemeleri bekleniyordu.[50] 1854'te, yerel iktidar merkezlerini zayıflatmaya yönelik bir başka girişimde, hükümet, aşiret şeyhlerini daha önce kendilerine uygulanan resmi tanımlamadan çıkartarak onları *kaymakam* veya *mutasarrıf* gibi unvanlarla taşra idaresinin yönetsel hiyerarşisine eklemleyecekti.[51]

Göçebeler ve aşiretlerle ilgili bu düzenlemelere, imparatorluğun topyekûn kurumsal çerçevesini pekiştiren başka yasalarda eşlik etti. Merkezi yönetimin iktidarını genişletmek ve yerleşik köylü kültürünü himaye etmeyi amaçlayan bu türden bir girişim, 1858'de yürürlüğe konulan arazi kanunnamesiydi. Bu yasanın bütün amacı büyük toprak sahibi ileri gelenleri zayıflatmak ve vergi toplama sistemindeki zararlı etkilerini ortadan kaldırmak olmakla birlikte, aynı zamanda açıkça ve şiddetle aşiret karşıtı bir nitelik taşıyordu. 1858 Kanunnamesinin en önemli tedbiri, aşiret yaşamının temellerine indirilen bir darbeyle, topluluk mülkiyetini ve kimliğini, bireysel sahiplik statüsüyle ikame etmesiydi. Bireysel haneler bundan yararlanabilir ve halihazırda işlemekte oldukları arazileri merkezi yönetime kaydettirmek yoluyla sahiplenebilirlerdi.

49 Cevdet Paşa 1986: 134-6.
50 *Kavanin ve Nizamat Mecmusı*'nda, alıntı: Marufoğlu 1998: 177.
51 Marufoğlu 1998: 178.

Merkezi hükümet ayrıca (yeniden) iskânlarının ardından aşiretlerin davranışına dair raporlar da istiyordu. Eğer aşiretler serkeş davranışlarında ısrar ederlerse, daha da uzaklara gönderilecek ve yeni yöntemlerle cezalandırılacaktı. Kürt Hemvend aşireti, özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde yinelenen hükümet emirlerine ve dikkatine hedef olan bir topluluktu. Bağdat, Musul ve İran sınırı arasındaki bölgede sayısız sorunlara yol açmasının ardından, önderlerinden bazılarının da hapse gönderildikleri Yemen'den kaçmaları üzerine, aşiret gruplara ayrılarak bir bölümü 1886'da Arnavutluk'un İşkodra bölgesine gitmeye zorlandı.[52] Bölgede kalanlar, ama Musul civarında dolaştıkları yerlerin yakınında yerleşmeyi reddedenler Adana, Ankara, Sivas ve Konya'ya doğru sürüldüler.[53] Bunun yanı sıra, dönmek için nedenleri kalmasın diye, hayvanlarının müsaderesi ve satışı için özel emirler de çıkarıldı.[54] Musul ve Kerkük arasında akınlar düzenlemeye devam eden Hemvendlerin bir başka grubu bölgeden çıkartılarak Sirenayka'da (Libya) iskân edildi.[55] Bu son emrin ifasında, merkezi hükümet, Musul'dan yola çıkıp, İzmir üzerinden Arnavutluk'a ve Libya'ya gidişleri sırasında Hemvend aşiretini çok yakından gözetim altında tuttu.[56] 1887'de, Hemvendleri imparatorluğun çeşitli yerlerine göndermenin artan maliyeti yüzünden, hükümet hayvanlarından bazılarının satılmasını ve toplanan paranın masraflarından bazılarını karşılamakta kullanılmasını emretti.[57]

Irak'ın modern tarihinde önemli roller oynayan diğer Kürt konfederasyonları da 19. yüzyılda Osmanlılar için bir kaygı kaynağı oluşturdu. 1886'da Osmanlı Ordu Umum Müfettiş Muavini İsmail Paşa'ya özel yetkiler verildi ve Musul müddeiumumisine, Berzenci ile Talabani aşiretlerinin birbirine saldırmalarına son vermelerini sağlamakta ve bölgedeki eşkıyalığın denetim altına alınmasında İsmail Paşa'yla birlikte çalışması emredildi.[58] Birkaç ay sonra, merkezi yönetim bu iki konfederasyon arasındaki çatışmaların sürüp gidişi yüzünden yine teyakkuza geçmişti.[59] Bundan iki ay sonra, İsmail Paşa iki konfederasyonun liderlerinin yargılanmasının tamamlandığını bildirdi. Silahları müsadere edildi ve bunlara göçebelik ve haydutluktan vazgeçmeleri emredildi.[60] Bu emirlerin

52 Marufoğlu 1998, 170-1.
53 BOA-MV (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meclis-i Vükela Mazbataları) 22/50, 24/48 (1304, Za 10)
54 BOA-MV 22/75 (1304 Za 17).
55 BOA-MV 27/53 (1305 Re 24).
56 BOA, Dahiliye Nezareti, Muhaberat-ı Umumiye İdare Kalemi 29/37 (1305 C 14); Marufoğlu 1998: 170-1.
57 BOA-MV 35/51 (1305, Z. 28)
58 BOA-MV 14/24 (1304, S. 19).
59 BOA-MV 15/56 (1304, Ra 13).
60 BOA-MV 22/49 (1304, Za 10).

uygulanmasında, hükümet zor kullanmaya devam etti. Bir tahmine göre, 1868 ila 1890 arasında, imparatorluğun başka yerlerine iskâna zorlanırken 20.000 aşiret mensubu öldürüldü. Bu, devletin zulmünden doğan acılarla ilgili çok zengin bir folklorun doğuşuna yol açtı ve yerleşik yaşama geçmelerinden çok sonra bile bu aşiretlerin kültüründe temel bir motif olarak varlığını korudu.[61]

Mevcut veriler, aşiret bölgelerinde ve belirli aşiretlerle ilişkili köylerdeki iskânların 19. yüzyıl boyunca gitgide arttığını düşündürüyor.[62] Bundan başka, merkezi hükümetin yerleşik yaşama geçtikleri sırada aşiret dayanışmasını kırabilmek amacıyla, elden geldiğince karma köyler yaratmaya özel bir özen gösterdiği de anlaşılıyor.[63] Bu eğilimin doğal sonucu olarak, veriler aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunda aynı dönemde göçebe nüfusun gerilediğini de gösterir. Anadolu'da bu düşüşün oranı 1850 ila 1890 arasında %26 olarak hesaplanır.[64] Arap vilayetlerinde de benzer bir düşüş vardı. Basra vilayeti civarında, göçebelerin oranı 1867 ile 1905 arasında %50'den %19'a geriledi; Bağdat civarında bu oranlar sırasıyla %23 ve %7 oldu.[65] Gelgelelim, daha önceki dönemlerde olduğu üzere, bu göreli iskân çağı da 20. yüzyılın ilk onlu yıllarının iç ve dış savaş döneminde çözülecekti. Bu tür koşullar altında, aşiretler halklarını toparlayıp bazı göçebe uygulamalarına geri dönerek, Osmanlı İmparatorluğunda son derece çeşitlilik gösteren ve kararsız bir tabloyu yeniden yarattı.

SONUÇ

18. ve 19. yüzyıllarda dalgalar halinde baş gösteren iskân politikaları ve sonuçları, Osmanlı İmparatorluğunda göçebelikten yerleşik düzene çizgisel veya eksiksiz bir geçiş gibi bir şey olmadığını gösteriyor. Daha sıklıkla, imparatorluğun birçok kesiminde göçebelikle yerleşik yaşam arasında, kimi zaman tastamam aynı toplulukların karıştığı döngüsel bir değişim görüyoruz. Büyük bölümü itibariyle bu döngüsel kalıplar ve geçişler, aşiret ilişkilerinin süregiden gücüyle yürütülüyor veya zorlanıyordu. En azından kısmen, Osmanlı hükümeti tarafından düşünülüp uygulanan iskân politikalarının kendisi, bu kararsız kalıbı desteklemeye yarıyordu. Örneğin, Osmanlı devleti sık sık bazı aşiretleri, diğerlerini cezalandırmak veya iskân ettirmekte kullanmak gibi eski taktiğe başvuruyordu. Böyle bir politikanın iyi bilinen bir örneğini, Hamidiye alaylarının kurulup ha-

61 Gould 1973: 208-9.
62 Age, 248-50; Lewis 1987: 36-7, 56-7.
63 Gould 1973: 181.
64 *A.g.e.*, xv.
65 Nakash 1994: 35.

rekete geçirilmesi verir. 1892'de kurulan bu alaylar, Doğu Anadolu'daki Alevi Kürtleri ve Ermenilerle diğer gayrimüslim azınlıkları bastırmak konusunda tam yetki ve devlet desteğiyle donatılmış münhasıran Sünni Kürtlerden oluşturulmuştu. Hamidiye'ye alınan aşiretler, kendi aşiretleriyle kalıyor ve kendi şeyhlerince yönetiliyordu. Alayların sayısı 1892'de kırktan, 1899'da altmış üçe yükseldi.[66] Bu reislerden bazıları sultani kurumların küçük örnekleri gibi görünen yerel yönetim ağları kurdular. Bir Hamidiye alayı kumandanı yapılan Milan aşiretinden İbrahim Paşa, öylesine güçlendi ki, ona "Kürdistan'ın taç giymemiş kralı" denilmeye başlandı. 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyıl başında, Hamidiye gaddarlıkları, rakip Kürt aşiretlerinin, özellikle Ermenilerin mülklerine akınları ve onları topraklarından çıkarıp atmasıyla tanındı.

Çoğu örnekte, devlet memurlarının çeşitli yörelerde politikalarının uygulanması için aşiret liderlerine dayanmaktan başka pek az seçeneği vardı ve iktidarlarını dizginlemeye çalıştıkları unsurların ta kendisiyle pazarlık etmek zorunda kaldılar. Sözgelişi, aşiretlerinin kendileri için belirlenen iskân yerlerinde kalacaklarının teminatını veren neredeyse her zaman aşiret reisleri oluyordu.[67] Eğer vermezlerse, asıl cezayı bu reisler çekiyordu. Buna mukabil, reislere daha yüksek kalitede toprak veriliyor ve bürokrasinin daha üst tabakalarına imtiyazlı erişim temin ediliyordu; şahsi makamlar, maaşlar, madalyalar ve yüklü meblağlarda ödemelerle de ödüllendiriliyorlardı. Kışlık otlaklarının civarında aşina oldukları arazilere yerleşmelerine izin vermek ve ayrıca yıllık çiftçiliğin sürmesi için tedarikler yapmak şeklindeki eski uygulama, merkezi hükümetin aşiretlerle pazarlıklarında kullandığı imtiyazlar sisteminin bir parçasıydı. Artık aşiretler ancak bir grup olarak, hatta başka aşiretlerle işbirliği halinde başarabilecekleri, suya erişim elde etmek gibi yeni sıkıntılarla yüz yüze kaldıklarından, kimi zaman iskân eyleminin kendisinin aşiret örgütü ve kimliğini pekiştirmeye yaradığı da oluyordu.[68] Bu gibi durumlarda, devletin merkeziyetçi iktidarınca özümsenmek yerine, hükümete hizmet ederken aşiret reisleri kendi konumlarını güçlendiriyor, daha da nüfuzlu ve elzem hale geliyorlardı. Aşiret ve göçebe faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu açısından uzun vadeli önemi ve yıllar içinde Osmanlı devletinin izlediği belirli politikalar, imparatorluğun toplumsal örgütlenmesinde bir hareketlilik imkânı yarattı. Sonuç olarak, Türkiye ve Ortadoğu'daki diğer yeni devletler 20. yüzyıl boyunca büyük ve zaman zaman huzursuz hareketli grupları yönetmeye devam etti.

---

66 Van Bruinessen 1992a: 186; Klein 2002.
67 Orhonlu 1987: 50, n. 87.
68 Nakash 1994: 35-45.

İkinci Bölüm

ERKEN İMPARATORLUK ÇAĞINDA OSMANLI EKONOMİSİ

Rhoads Murphey

1326'dan sonra yeni yeni palazlanmaya başlayan Osmanlı devletinin çekirdeği haline gelen Bursa gibi kentlerin Batı Anadolu'daki tarımsal bölgelerinde (*hinterlant*) hüküm süren temel ekonomik koşullara ilişkin bir kavrayış edinmek için, 1303 ve 1311 arasında Katalan bölüklerinin Marmara bölgesinde yağma faaliyetlerini ayrıntılarıyla aktaran Ramon (veya Raymond) Muntaner'in anlatısında mevcut çok canlı ve çağrışımlar yaptıran ayrıntılarla işe koyulmak öğretici olur. 13. yüzyıl sonunda sınır boyu toplumuna hükmetmeye başlayan askeri müteşebbis çetelerinin başlıca kaygısı, belirli bir yöre içinde kısa vadeli kâr fırsatlarını azamileştirmek, ardından yerel kaynaklar kuruduğu zaman yeni sömürü yörelerine gitmekti. Bu husus, Muntaner'in anlatısında çeşitli örneklerle açıkça kendini göstermektedir. Frey Rogers'in Anadolu'daki ilk seferler dizisini anlatmasının hemen ardından, 215. Bölümde Muntaner aşağıdaki gözlemi yapar:

> Boca Daner [yani Çanakkale Boğazı] her yönden iyi ve bereketli topraklarla [doğusunda Bursa'ya doğru uzanan Biga yarımadasıyla] kuşatılmıştır. Göreceksiniz ki, dört bir yanda çok güzel kasabalar vardı ve oraya gittiğimizde gayet iyi bir kaleyle karşılaşıyorduk. Hepsi de bizim ellerimizle tahrip edildi ve birer yıkıntı haline geldi.[1]

Frey Roger'nin 1305'te suikastle öldürülmesinin ardından, Trakya'da ayrı ayrı kumandanlıklar ve önderlikler oluşturuldu. Bunların her biri geçimini küçük çaplı, çoğunlukla Marmara'nın kuzey sahili boyunca uzanan Bizans kasaba ve yerleşimlerini hedefleyen eşgüdümsüz akınlardan sağlıyordu. Muntaner'in bu yıllarda Bizans sınır topraklarında hüküm süren anarşi koşullarından övünen bir dille söz etmesi, kimi zaman ürkütücü bir anlatıdır. Bölüm 223'te şunları söyler: "Biz ne bir şey ektik ne de sürdük... ama her yıl ... dilediğimiz her şeyi dilediğimiz kadar... aldık. Böy-

1 Muntaner 1921, *Chronicle* II, 511-12.

lece beş yıl boyunca ikinci hasatla ve bir insanın hayal edebileceği en muhteşem akınlarla geçindik."[2]

Ardından, Gelibolu civarında Bizans kuvvetleriyle yaşanan küçük bir çarpışmanın sonunda elde edilen ganimetlerin bölüşülmesini de hikâye eder.

> Otuz yedi atlı ve... [birtakım] yayayı aldık. Ertesi gün Gelibolu'da atları ve esirleri ... ve her bir zırhlı ata yirmi sekiz altın, her bir hafif ata on dört altın ile her yaya askere yedi altın *hyperpers* olmak üzere... müzayedeye çıkardık ki herkes kendi payını alsın... Bunlar bizim değerimiz sayesinde değil, Tanrı'nın üstünlüğü ve inayetiyle yapıldı.[3]

Bölüm 225'te Muntaner 223. bölümde aktardığı konuya dönerek, alayın bir şeref ve gurur meselesi olarak, "beş yıl boyunca toprağa ne bir tohum ektik ne bir fidan diktik"leri konusunda, okurlarını bir kez daha temin eder.[4] Bölüm 231'deyse, Selanik'in güneyinde bir yere gitmek üzere, Gelibolu'daki üssünü neden terk etmek zorunda kaldığını açıklar.

> Gelibolu yarımadasında olduğumuz ve *ceasar*'ın [yani Frey Roger'in] ölümünden beri o yörede kaldığımız bir gerçektir ve orada beş yıl yaşadık ve geriye hiçbir şey kalmadı. Ve böylece, aynı şekilde her yöne doğru on günlük yoldaki tüm bölgeyi nüfussuzlaştırmıştık; bütün halkı imha etmiştik, öyle ki toplanacak bir şey kalmamıştı. Bu nedenle bu yöreyi terk etmek zorunda kaldık.[5]

Muntaner'in bölüğün Ege ve Marmara havzasındaki faaliyetlerine ilişkin son özeti de bölüm 233'te yer alır:

> Bölükten ayrıldığım zaman... onlar Cassandra denilen bir yarımadaya gittiler. ... Yarımadanın girişinde çadırlarını kurdular ve oradan ta Selanik kentine kadar akınlar yaptılar ... Ve o yöreyi de tıpkı Gelibolu, İstanbul ve Edirne yöreleri gibi bitirip tükettiler.[6]

Muntaner'in Katalan birliği –aşağı yukarı kâr paylaşım ilkelerine dayalı modern iş girişimlerine benzer çizgide işleyen bir yapı– anlatısında betimlenen genel *ethos*, kuşkusuz ne Müslüman ne de Hıristiyan olup, tek bir geleneğin özellikleriyle kısıtlı değildi. Özgül bir coğrafi kesimde hüküm süren koşullara has olduğu da söylenemezdi. Muntaner'in be-

---

2 Muntaner 1921, *Chronicle* II, 530.
3 *A.g.e.*, 531.
4 *A.g.e.*, 533.
5 *A.g.e.*, 552.
6 *A.g.e.*, 558.

timledikleri, geç Moğol ve Bizans *Ouikomene*, yani Hodgson'un sözleriyle "Meskûn Mahal" arasındaki açıklıklardaki sınır boyları toplumunun geniş, hatta belki evrensel kanunsuzluğuna uygundur.[7] Daha önceki yüzyıllarda bölge, Hodgson'un tanımsal ölçütlerini karşılamaya yetecek düzeyde yerleşik kentsel kurumlara ve düzenleyici mekanizmalara sahip "kentli" ortamlar geliştirmişti. Gelgelelim, 13. yüzyıl ortası ila 14. yüzyıl ortası arasında gerileyen emperyal denetim çağı boyunca, Batı Asya'nın hatırı sayılır bölümleri, Muntaner'in anlatısının çağrıştırdığı türden ve hemen hemen anarşi denebilecek koşullara kadar sukut etmiş durumdaydı.

Böylesine alçak bir temelden gelişen bir ekonomi inşa etme girişimlerinde, erken dönem Osmanlı padişahları faal bir şekilde tarımı ve ticari kalkınmayı yüreklendirip koruyacak ve kentsel ekonomilerin büyümesini besleyecek bir dizi siyaset izlediler. Aşağıdaki tartışma, tımar sistemi, baş vergisi ile gümrük vergi ve resimleri gibi, Osmanlının mutad gelir toplama ve dağıtım uygulamalarını zaten bilindiğini varsayıyor.[8] Bunları tekrarlamak yerine, erken dönem Osmanlı padişahlarının belirli ekonomik politikaları ne dereceye kadar başarıyla uyguladıklarını ve bunların ardındaki düşünceleri değerlendiriyor.

DEVLETİN DÜZENLEYİCİ VARLIĞININ KENTSEL EKONOMİYE ZORLA GİRİŞİ

Osmanlılar ve Bizanslılar, 1353'te Gelibolu'daki Osmanlı çıkarmasıyla 1453'te İstanbul'un temelli düşüşü arasındaki yüzyıl boyunca huzursuz denebilecek bir yan yana ve birlikte var oluşa tahammül ettiler. Ücra taşra toplumunda hukuk ve düzenin genel çöküşü her iki rejim açısından da bir kaygı konusuydu gerçi; ama denebilir ki, hukukun hâkimiyetini dayatmakta ve düzen ile ekonomik istikrar ve büyümenin gereksindiği öngörülebilirliği kurmakta daha başarılı olan Osmanlılardı. Erken saltanat çağında düzenlemeye yönelik Osmanlı girişimleri gerek kırsal gerek kentsel alanları kapsıyordu. *Tahrir* sistemiyle meydana getirilen tapu kayıt düzeni aracılığıyla nüfus hareketlerinin izlenmesine ve denetlenmesine, yeni zapt edilen toprakların iskânı ve geliştirilmesini desteklemek için aşiretsel ve diğer grupların dönemsel olarak zorunlu transferlerine ve kentsel merkezlere hünerli işçilerin örgütlü transferine (*sürgün* mekanizması) özen gösteriliyordu. Osmanlı yönetimi, her şeyden çok, erken

7 Hodgson 1974: I, 50, 108-9.

8 1453'ten önce mevcut Osmanlı ekonomisinin temel özellikleri üzerine, toprak düzeninin felsefi temeli ve uygulamalarına odaklanan bir araştırma için bkz. İnalcık 1994: 103-78.

imparatorluk çağında sahip olduğu rejimin ayırt edici bir özelliği haline gelmiş olan düzenleyici *ihtisab* rejiminin sıkı denetim uygulaması aracılığıyla kentsel pazarların yönetiminde başarılıydı.

Günümüz araştırmacılığı, vaktiyle tarihçilerin mutabık kaldığı, erken modern devletin yalnız siyasal meselelerdeki hâkimiyet derecesinin değil, aynı zamanda ekonomik düzenlemedeki etkililiği ve erişiminin de geniş olduğu görüşünü reddetme eğilimindedir.[9] Devlet iktidarının sınırları en belirgin olarak, kırsal kesimdeki tarımsal ekonomik faaliyeti düzenleme girişimlerinde kendini gösteriyordu; bu da ortaçağ ve erken yeniçağ Balkanlar ve Ortadoğu'sunun %80 ila %90'ı anlamına geliyordu. Devlet iktidarının sınırlarını sınamak sorunludur ve fiili boyutlarını ekonomik açıdan nicel olarak saptamanın güçlükleri sürmektedir. Michael Cook, Batı Anadolu'dan sınırlı bir örnekleme dayalı Osmanlı toprak ve nüfus sayımlarının güvenilirliği üzerine araştırmasında, berrak ve kapsamlı olmasına dair onca şöhretine karşın, Osmanlı tahrir sisteminin, 16. yüzyıldaki en gelişkin halinde bile görünüşe göre nüfusun yaklaşık dörtte birini atladığı (kaydetmekte başarısız olduğu) tahmininde bulunur.[10] Dolayısıyla ekonomik pratiği ve köylü üreticilerin davranışını düzenlemek şöyle dursun, devletin mali denetim aracı olarak bile, tahrir sistemi mükemmel olmaktan uzaktı. Özellikle bu sonuncu alanda, kırsal bağlamda iş gören başlıca aktörlerin (köylüler, göçerler ve diğerleri) davranışının düzenlenmesinde, devletin yasama ve düzenleyici nüfuzunun derinliği, ikna edici şekilde sorgulanmıştır.[11] Âdet, gelenek ve çok uzun zamandır süren uygulamaların etkisi, devletin, köylü davranışını devlet beklentileri ve yönetsel emirlere uyacak şekilde değiştirme arayışıyla gönderdiği arazi tahrir memurları, muhasılları, ziraat uzmanları ve diğer düzenleyicilerin onca çabalarına karşın, caydırıcı olmak veya kaldırmak şöyle dursun, değişiklikler yaptırmasını bile zorlaştıracak kadar güçlüydü.

Osmanlı devletinin göçebeleri yerleşik hale getirmek, köylüleri düzenlemeler ve vergilerle yükümlendirmek ve etki alanını, Osmanlı nüfusunun büyük bölümünü oluşturan göçebelere ve toprağın yetiştiricilerine genişletmek yoluyla kırsal manzarayı genel olarak dönüşüme uğratma çabalarının çapını ve önemini yadsımak ya da asgariye indirmek olanaksızdır. Bununla birlikte, gerçekçi olur da, Osmanlı devlet iktidarının 15. yüzyıldaki gerçek sınırlarını tanırsak, daha dikkatle düzenlenen kentsel alanların ve pazarların dar temelinden, Osmanlıların ilk ve en etkili çabalarını, istifçilik ve fiyat spekülasyonu gibi istenmeyen pazar eğilimlerini değiş-

9 Ayubi 1994; Revel 1996.
10 Cook 1972: 12, n. 3.
11 Tsugitaka 1997: 179-239.



Resim 2.1 Ön planda İstanbul'daki Kapalıçarşı'yı (eski bedesten) gösteren fotoğraf. Bu yapıların çekirdeği 1456-1461 arasında II. Mehmed döneminde tamamlandı. Fotoğraf: Ali Rıza Paşa (ö. 1907). Kongre Kütüphanesi Baskı ve Fotoğraflar Bölümü koleksiyonundan (neg. LC-USZ62-78322).

tirmeye ve merkantil kâr ile ortalama kentli tüketicilerin satın alma gücü arasında adil bir dengenin temelini atmaya harcadıkları görülür. Aslına bakılırsa, kentsel ortamlardaki düzenleyici nüfuzunun başarısı konusunda yeni hanedan rejiminin iyi şöhretini ve meşruiyetini de kullandılar. Osmanlıların kentsel pazarlarda adil ticaret uygulamalarını zorlamaya verdikleri öncelik ve ciddiyet, bugüne ulaşan erken dönem belgelerinde şaşırtıcı bir berraklıkla kendini gösterir.

DÜZENLEYİCİ BİR REJİMİN DAYATILMASI

16. yüzyıl yüksek imparatorluk çağına gelindiğinde düzen, güvenlik, disiplin ve düzenleyici tutarlılık, kanunun (padişahın yönetsel yasamasının) hâkimiyetiyle Osmanlı yönetiminin genel niteliği haline gelmişti. Bunun bir parçası olarak, padişahın kendi kişisel veya saray kapı halkının çıkarlarıyla ilgili konularda iyi yönetim sicilleriyle örnek olup bu şöhreti korumak, Osmanlıların imparatorluk girişiminin en başından itibaren çok büyük bir özen gösterdikleri bir husus olmuştu. II. Mehmed tarafından özel tedariklerle görevli kethüdasına hitaben yazılmış 1477 tarihli bir padişah emri, Osmanlı düzenleme çabasının bu içeriye dönük yönlenimini açıkça

ortaya koyar.[12] Padişahın temsilcisinin atanmasında özel olarak belirtilen şartlar, kendi vekilinin yetki ve güçlerinin sınırlarını açıkça tanımlayarak, atadığı kişinin kuvvetli bir şekilde vurgulanmış uyarılarla, açık pazar erişim kurallarına ve diğer düzenleyici kısıtlara uymasının hem zorunlu hem münasip olduğu belirtilir. İşinin önemine ve yüce önceliğinden kaynaklanan yüksek statüsüne karşın, vekili, pazar yerinde herhangi diğer bir müşteriye sunulan dışında muamele veya imtiyaz talep edemeyecekti. Padişah veya onun adına hareket eden vekilinin kanunun üzerinde olduğu veya genel kamudan esirgenen özel imtiyaz veya ekonomik avantaj hak iddiasında bulunmak gibi bir izlenim vermesinden büyük bir özenle kaçınılıyordu. Kendini kısıtlamayı içeren bu ferman, temel mallara, özellikle gıda maddelerine erişim açısından özgül bir kuvvetle uygulanacaktı.

> Tercihli şartlar, kayırıcı muamele aramaktan veya tahıl pazarına satmak üzere tahıl getirenlerden, "biz devlet ve sultan kapısı adına almaya geldik" ibaresini dile getirerek zorla satış yaptırmaya çalışmaktan uzak duracaksın. Pazardaki malları tüm diğer muhtemel alıcılara söylenen şartlarla satın alacaksın ve yaptığın alımları, genel kamuya zarar verebilecek her türlü eylemden uzak durarak, güvenilir aracılarla yapacaksın. Sözün özü... [saltanat hanesi için] ister kumaş alımları, ister tahıl alımları ister başka herhangi bir malın alımı olsun, mübayaalarını [satın almalarını] ve isteklerini mutlak dürüstlükle yapacak... bir yandan sultani kaynakların çarçur edilmesini, ama öte yandan da kamuya zarar gelmesini önlemeye çalışacaksın. Bütün alımlar ve işlemler her daim düzenli gözetim ve titizlik doğrultusunda, yerel adalet yetkilileri (kadılar) ve güvenlik yetkilileri (subaşılar) aracılığıyla yürütülmelidir.[13]

Türkçe metindeki kilit sözcük, "daima" veya "alışılmış kurala uygun" anlamına gelen *dükeli*dir[14] ve pazaryeri düzenlemeleri mevzuatı ve kurallara katı bağlılık konusundaki üstelemeyi ima etmesi, uzun dönemli uygulama veya en azından Osmanlı rejiminde yeniden başlatılmasına özel öncelik verilmesi istenen bir şeydir. Padişahın pazaryeri davranışında kulları ve diğer vergi ödeyen tebaasıyla aynı ölçüler ve kurallara tabi olması ilkesinin, güvenilir bir şekilde belki de çağının en sağı solu belli olmaz denilebilecek otokratik Osmanlı padişahına atfedilen bir belgede bu güçlü ifadesine işaret etmek yerinde olur.

II. Bayezid'in Bursa'yla ilgili 1502 tarihli *İhtisab Kanunnamesi*'nin (pazaryeri düzenlemeleri) ayrıntıları, yerel ve kentsel düzeyde toplumsal iliş-

12 Anhegger ve İnalcık (ed.) 1956: 35-6.
13 *A.g.e.*, 36, 6-20. satırlar.
14 Tarama Sözlüğü (1963-77): II, 1306.

kileri düzenlemede hak iddiasına yönelik Osmanlı girişimlerinin ardında yatan güdüleyici ruhun açıklayıcı bir başka örneğini sunar. Gerek emrin giriş cümlesinde gerek sonraki bölümdeki özetlemelerde, belgenin yazılış nedeninin padişahın pazaryeri davranışının ve toplumsal olarak sorumlu ticaret uygulamasının eski yüksek ölçülerinden yakın zamanlarda görülen sapmalardan haberdar olmasında yattığı açıkça ifade edilir. Padişah mevcut durumun tepeden tırnağa bir gözden geçirmesini yaparak, yetkesinin ağırlığını eski iyi uygulamaların geri getirilmesini sağlanmasına adamak zorunda kalmıştır; bu uygulamaların gereksinimleri metnin içinde en küçük ayrıntısına dek açıkça ortaya konur. Mukaddimede şöyle der:

> Vaktiyle, benim tahta çıkış dönemimden [1481] bugüne dek [1502] Bursa'nın fiyat denetim rejiminde başlatılan tüm değişikliklerin, dikkatle kaydedilmesi her bir mal ve meta tipi için fiyat denetim rejiminin uygulanmasının özgül koşullarını belirlemek üzere emredilmişti. Fiyat değerleme ölçütlerinin bu süre boyunca sürekli uygulandı mı ve uygulanmadıysa, ne zaman ve hangi koşullarda değerleme kurallarında değişiklikler yapıldı? Değişiklik yapılmış olması durumunda, yeni değerleme sisteminin temeli nedir? Bütün bu meselelerde [yani kadı ve pazaryeri müfettişi olan muhtesibin] tamamen bilgi sahibi olmaları, ister büyük olsun ister küçük, ilgili hiçbir kanıtı atlamaksızın gerektiği gibi beni bütün ayrıntılarıyla bilgilendirmeleri ve böylelikle değerlemelerinizin ve değerlendirmelerinizin yetkili düzenlemelerin (kanunname) belirleneceği sağlam zemini oluşturabilmesi ve gerektiğinde referans ve rehberlik edebilmesi önceden emredilmişti. Yüce ve en soylu düzen (gücü daim olsun) uyarınca, her bir zanaat ve sınıfın en kıdemli yetkilileri tek tek çağrılıp, her birine her bir ürün için âdet olan değerleme geleneklerinin niteliği soruldu ve bu geleneksel kurallar ve denetimlere halihazırda riayet mi edildiği yoksa zamanla değişime mi uğradığı soruldu. Bundan başka, başlatılan tüm değişikliklerin ardındaki nedenleri ve bu değişikliklerin benimsenmesinin tam tarihleri ve koşullarını açıklamaları istendi. Bu soruşturmalara karşılık olarak, lonca yetkililerinin hepsi son beş veya altı yılda [yani yaklaşık 1496'dan beri] düzenlenmiş zanaat ve sınıflara vaktiyle uygulanan geleneksel fiyatlama rejiminden hiç eser kalmadığı yanıtını verdi. Bütün fiyat rejimi temelinden değiştirilmiş, tahavvül ettirilmiş ve öylesine yozlaşmış ki, şu anda neredeyse hiç kimse fiyatları belirlemenin geleneksel ölçülerine riayet etmiyormuş. Bursa'daki pazar düzenlemelerinin mevcut kifayetsiz ve karmakarışık durumuna nazaran [1502 yılı civarında], bundan dolayı emrediyorum ki, zanaat ve ticaretin, fırıncılardan başlayarak [ve kentteki tüm diğer zanaatkâr ve ticaret erbabının saflarında devam ederek] yeni bir teftişi yapılsın.[15]

15 Beldiceanu (ed.) 1973: belge faksimili, s. 364, 1-19. satırlar.

1477 ve 1502 belgelerinde yer alana benzer bu çok sert düzenleyici ifadeler, sultani yetkenin koyduğu kanun ve düzenlemelerin uygulanmasındaki süreklilik konusundaki Osmanlı kararlılığını ortaya serer. Böylesi beyanlar, kentsel pazarlarda tam düzenleyici denetime yönelik ifade edilmiş hedef doğrultusunda Osmanlı başarısının kanıtı olarak işlev göremeyecek olsa da, en azından yasama konusundaki kararlılıklarının güçlü kanıtını oluşturur. Yüce ilkenin bu türlü beyanları dışında, ayrıca hükümetin yerel ekonominin etmenleri ve kentsel düzeydeki aktörleriyle yakın ilişkisini ve bir yanda üreticiler ve perakendeciler öte yanda sıradan tüketiciler gibi potansiyel olarak taban tabana zıt çıkarlara sahip unsurlar arasındaki aracı uzlaştırmalarına etkili müdahalesini düşündüren bir sürü destekleyici kanıt da mevcuttur.

ÖN İMPARATORLUK ÇAĞINDA OSMANLI EKONOMİK ÖRGÜTLENMESİ

Nasıl siyasal ve yönetsel alanlarda Osmanlı hükümdarlarına İstanbul'un zaptından önce mutlak yetke atfetmek zamansız olursa, ekonominin çeşitli alanlarını etkileyen –parasal politika, ticaret güzergâhlarının denetimi, merkezi olarak izlenen yatırım stratejileri– denetim mekanizmaları da, 1450'ye gelindiğinde ancak kısmen gelişmiş durumdaydı. En temel düzeyde, imparatorluğun Anadolu ve Rumeli'deki iki yarısı arasındaki bağlantı, 1430'da Selanik'te Osmanlı denetiminin tekrar kurulmasına değin, bu dönemin büyük bölümü boyunca ancak belli belirsiz sürdürülebildi. 1444 gibi geç bir tarihte, Anadolu'dan Tuna boyundaki Varna'nın denetimini almak üzere yola çıkan II. Murad, Çanakkale Boğazını etkili biçimde kapatan Venedik ablukasından uzak durabilmek için hâlâ Marmara Denizi ve Boğaziçi sahilleri boyunca yerleşik müttefiklerinin donanma yardımına ihtiyaç duyuyordu. Kemalpaşazade'nin (ö. 1534) *Tevarih*'i, II. Murad dönemi sırasındaki Osmanlı devletinin denize kıyısı olmayan karasal konumu üzerine birkaç kez yorum yapar: "Sultan Murad Gelibolu'ya geldiğinde, Venedik donanmasının oradan geçiş imkânını engellediğini gördü."[16] Anonim *Tarih-i Âl-i Osman*, padişahın konumunu benzer şekilde değerlendirir:

> Murad Gelibolu'ya vardığında, Frenk gâvurlarının çok sayıda gemilerini deniz geçişini kapatacak şekilde göndermiş olduğunu gördü. Sonunda Sultan Murad, Galata'dan bir Ceneviz gemisine binerek Rumeli'ne geçmeyi başardı.[17]

16 Kemalpaşazade, *Tevarih* [II. Murad kısmı], MS, Bibliothèque Nationale, Paris, MSTurcs, Supp. 157: folio 5a ve folio 5b'deki benzer bir yorum.

17 Anonim 1922, *Tarih*: 60, 23-6. satırlar.

Sonradan Avrupa ve Asya'daki Osmanlı topraklarının II. Mehmed tarafından birleştirilmesinin, siyasal olduğu kadar, hatırı sayılır ekonomik sonuçları da oldu. Bu, 1453'te İstanbul'un fethiyle başlayan ve toprakları geniş, rakip bir Anadolulu Türkmen devleti olan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın, Ağustos 1473'te Yukarı Fırat kıyılarına yakın Tercan ovasındaki Başkent'te yapılan büyük bir muharebedeki yenilgisiyle tamamlanan bir dizi seferle gerçekleştirildi. Bunu 1475'te, Karedeniz kıyı kuşağında Osmanlı (henüz deniz ve ticaret değilse bile) örgütsel denetimini sağlayacak şekilde Kırım'ın Kefe kentindeki Ceneviz topluluğuna boyun eğdirilmesi izledi. Ardından Osmanlılar Ege, Marmara ve Karadeniz kıyılarını bağlayan geniş bir ticaret ağına hâkim konuma geçtiler. Bu dönemde Osmanlı ekonomisinin gücü, Jacopo da Promontorio'nun 1475 yılına ait Osmanlı varlıkları ve gelir kaynaklarına ilişkin etkileyici listesinde kendini gösterir.[18] Fakat daha yirmi beş yıl önce, 1450'de, bu hâlâ hayal bile edilemeyecek bir dünyaydı. 15. yüzyıl başında, önemli ölçüde parçalanmış Osmanlı devleti yarı bağımsız veya ancak kısmen bağlantılı bölgelerden oluşuyordu. Bu siyasal çerçevenin kaçınılmaz sonuçlarından biri, devlet yetkesinin merkeziyetçi nüfuzu ve devletin düzenleyici mekanizmalarına karşı, otarşik kural ve uygulamaların –kısmi biçim ve tedrici ilerleyişle– ekonomide yeni yeni kendini göstermeye başladığı bir dönem oldu. Tarihçi Âşıkpaşazade (ö. 1484 sonrası), II. Bayezid'in tuz ihracatını kısıtlama girişimlerinin katı direnişle, aslına bakılırsa, tümüyle umursamazlıkla karşılandığı Batı Anadolu'da merkezi konumlu Saruhan sancağı örneğini verir: "Bu vilayette [yani Saruhan'da] tuz üzerinde ticaret ve nakliye kısıtlamaları vardı, ama [yerli aşiretler] bu kısıtlamalara hiç aldırış etmiyorlardı."[19]

14. yüzyıl sonuyla 15. yüzyıl başında Doğu Akdeniz'in her yerine yayılmış bu daralma anlayışının etkisi altında, bizim fetih öncesi (yani 1453 öncesi) çağda Osmanlı ekonomik yaşamı anlatımız, erken Osmanlılar ile Anadolulu selefleri olan Selçuklular ve Türk beylikleri arasındaki uygulama sürekliliklerine özel bir vurgu yapıyor.

TİCARET VE TİCARET GÜZERGÂHLARI

Pastoral ekonomi ürünleri, 14. yüzyılda Batı Anadolu ihracat profilinde çok önemli bir unsur oluşturuyordu. Güneybatı Anadolu beyliği Menteşe ile Venediklilerin elindeki Girit adası arasındaki at ticareti, Osmanlı beyliğinin erken yıllarıyla çağdaş bu faaliyetinin geniş çapının açık se-

---

18 Promontorio 1957.

19 Âşıkpaşazade 1928: 66-7.

çik kanıtlarını verir.[20] 1450'den önce sınırlı kaynaklardan elde edilebilen belirli ticaret emtiasının önemini saptamak zor olmakla birlikte, bugüne ulaşan çok az sayıdaki belge, erken Osmanlı devletinin zenginlik ve refahının sürü boyutları açısından ölçülmesini sağlar. Orhan Gazi, ölümünden önce Temmuz 1348'de kaleme alınan ölüm öncesi bir mülk düzenlemesinde, hissesine on sekiz kısrak (*yund*) tahsis ettiği oğlu Murad'ın tahta çıkmasına yönelik tercihini belirtmişti.[21] İstanbul kuşatmasından ve 1463-79 Venedik-Osmanlı savaşının sona ermesinden sonraki dönemlerde bile, 1479'dan itibaren payitahtın pazar bölgeleriyle (yani Gelibolu ve Üsküdar) ilgili bir gümrük sözleşmesine dahil edilen nakledilen hayvan sürülerinin (atlar, develer ve koyunlar) hâlâ yaklaşık 60.000 düka gelirin önemli bir parçası olarak kabul edildiğini gösterir. 45 akçe bir düka olarak kabul edilirse, sözleşmenin fiili değeri, 59.260 düka karşılığı olan 2,67 milyon akçeydi.[22] İmparatorluk çapında (Jacopo da Promontario'nun Osmanlı gelirlerinin hesap raporu biraz abartılı olarak kabul edilse bile), koyunlar hariç tutulmak şartıyla, sadece üç tür hayvanın –at, öküz ve katır– öşürü bile, bu meblağın beş katı kadar, kabaca 300.000 düka gelir sağlayan en önemli kategoriydi.[23] Osmanlı ticari faaliyeti, hayvanlar ve hayvansal ürünlerle kısıtlı kalmıyordu, ama tuz ve madencilik ürünleri gibi, devlet gelirinin oluşumunda önemli unsurlar olan diğer kaynakların yanı sıra, bunları gözden kaçırmak, ekonomik gerçekliklerde ciddi bir çarpıtmayla sonuçlanır.

Mısır'dan olsun İran'dan olsun, lüks mallarda gelişmiş bir transit ticareti, Osmanlıların Anadolu'daki Müslüman seleflerinden devraldıkları bir mirastı. İbn Battuta'nın 1333'teki ziyareti esnasında, on yıldan az süredir Osmanlıların elinde bulunan Bursa, bu seyyah tarafından "güzel pazarları ve geniş caddeleriyle büyük ve önemli bir kent" olarak betimlenir.[24] Bursa, 1413'te fetret devrinin sonundan epey sonrasına dek Osmanlı devletinin ekonomik ve siyasal başkenti olarak kaldı. Saray yaşamı, II. Murad'ın 1446'da tahta çıkışı ve 1449'da oğlu Mehmed'in kraliyet düğünüyle kesin olarak Edirne'ye taşındı. O zamana değin, saltanatın başlıca yöneticilerinin ve bizzat padişahın ikamet yeri olarak Bursa'yı yeğlemeleri, çağdaş denebilecek yakın tarihsel kayıtlarda açıkça kendini gösterir.[25] Bursa aynı zamanda Cenevizlerin Pera, Foça [Phokaea] ve Ege'deki Sakız adası [Khios] olmak üzere Doğu Akdeniz'deki belli başlı ticaret merkezlerine coğrafi ya-

20 Zachariadou 1983: 165-6.
21 Öz (ed.) 1938: 96.
22 Tekin (ed.) 1971: metin faksimili, folio 64a-64b; transkripsiyon, ss. 143-4.
23 Babinger 1978: 451.
24 İbn Battuta 1962: II, 450.
25 Krş. Anonim 1922, Chronicle: 55, 9-10. satırlar.

kınlığı nedeniyle de yeğleniyordu. Dönem boyunca, 1352'deki (1387'de teyit edilip genişletilen) ilk Ceneviz-Osmanlı ticari antlaşmasından itibaren ve II. Mehmed'in 1450'lerin ortasında Ege'de Gattalusi ailesine karşı taarruzlarına karşın, Osmanlılar Cenevizlerle sıkı ticari işbirliğini yürüttüler. Yakın geçmişteki araştırmalar, Mehmed'in 1453'ten sonra Çanakkale Boğazında denetim kurması sırasında, Doğu Akdeniz ve Karadeniz bölgelerindeki Ceneviz ticaret "imparatorluğu"nun bütünlüğünü tehlikeye atarken, İtalyan merkantil çıkarlarının en azından 1480'lerin sonuna değin yine de korunduğunu –hatta genişletildiğini– ileri sürmektedir.[26]

II. Mehmed döneminden başlayarak ekonominin Osmanlı ilkeleri ve önceliklerine göre dönüştürülmesi, imparatorluğun bazı kesimlerinde diğer yörelerinde olduğundan daha az belirgindi. 1459'da Amastris [Amasra], 1461'de Sinop ve Trabzon ile 1475'te Kırım'ın Kefe limanlarında Osmanlı denetiminin kurulmasının ardından, Anadolu'dan Müslüman tüccarların Karadeniz ticaretine faal katılımı, yaklaşık 1490 tarihli Kefe gümrük defterlerinde iyi belgelenmiş durumdadır.[27] Gelgelelim, 15. yüzyıl başında bu tür faaliyetler için pek az menfez olduğu görünür. Devletin toprak bakımından, dönemin büyük bölümü boyunca Sakarya'nın batısındaki Anadolu'ya ve Balkan sıradağlarının güneyindeki "Bulgaristan"a (bu iki bölge arasında sadece son derece belli belirsiz bir bağlantıyla birlikte) hapsolması gibi bir duruma maruz kalan Osmanlılar, 1453'ten önce kendilerine miras kalan, Bursa'nın önde gelen bir rol oynadığı toprakların ekonomik potansiyelini geliştirmeye çalıştılar.[28] İmparatorluğun Anadolu ve Avrupa'daki dağınık ekonomik kuşaklarının birleştirilmesi, tam olarak ancak 1480'lerde gerçekleştirildi.

SÜRGÜN: BÖLGELER ARASI İŞGÜCÜ TRANSFERLERİ

Gerek kırsal kesimlerde gerek kentlerde, yeni fethedilen alanların büyüme potansiyelini etkileyen kilit değişkenlerden biri, hayati sektörlerde yeterli işgücünün varlığıydı. 1389'da I. Kosova muharebesindeki zaferlerinin ardından Osmanlıların Balkanlar'daki genişlemesine, tarımda ve hayvan yetiştiriciliğinde temel görevleri yerine getirmeleri için Anadolu'dan getirilen çok büyük Türkmen ve diğer Müslüman grupların mevcudiyeti yardım etti. Bu gruplar arazinin üretkenliğini artırmakta ve Osmanlı hâkimiyetinin devamını sağlamakta çok büyük katkıda bulundu.[29] Toplu

26 Pistarino 1986: 63-85.

27 İnalcık 1994: 282-3'te özeti; tam transkripsiyon, içinde: İnalcık (ed.) 1996.

28 İnalcık 1969: 108vd.

29 Orta Balkan topraklarında 15. yüzyıl başından itibaren bir büyüme motoru olarak "sürgün"ün stratejik önemi hakkında bkz. Barkan 1949-50: 524vd, özellikle 549, yeni fethedilen düşük nü-

olarak gerçekleştirilen –devlet yetkesince planlı ve dikkatle hesaplanmış– nüfus hareketleri, Osmanlı Balkan topraklarının gerek kırsal refahında gerek kentsel büyümesinde en önemli unsurlardan birini oluşturdu.[30] Kilit işçilerin –yani zanaatkârlar, idareciler, belediye memurları ve diğer sivil gruplar– Anadolu *hinterland*ındaki kasabalar ve kentlerden alınarak buralara yerleştirilmesi, askeri boyun eğdirmenin ardından Osmanlı hâkimiyetinin kabul edilmesi, normalleştirilmesi ve genel olarak yerleştirilmesi sürecine ilave bir katkı yaptı.

1453 sonrası İstanbul'unun gelişmesi, başlı başına sürgün politikalarının, demografik ve ekonomik bir daralma döneminin ardından yeniden kentleşme ve büyümeyi desteklemek için belirli deneyim, hüner ve mesleki uzmanlığa sahip bireylerin (ister kentsel ister kırsal kökenli olsun) transferinin ne kadar dikkatle planlandığını örnekler. II. Mehmed, çağdaşı yorumcular tarafından 1468 ve 1473 yılları arasında Karaman vilayetinden İstanbul'a görülmemiş ölçekteki ve intikamcı tehcirleri yüzünden şiddetle eleştirildi.[31] Yine de, emek ve hüner transferinden ve tümüyle yeni mahallelerin yaratılmasından sınırsız ölçüde yararlanan İstanbul kent sakinlerinin bakış açısından, yeni payitahtın ticari potansiyelinin sağlam, uzun ömürlü bir ihyasıyla sonuçlanan bir süreçti bu.[32] Benzer politikalar, Edirne (1360) ve Üsküp (Skopje, 1392) gibi diğer Balkan kentlerinin, İstanbul'un düşüşünden önceki yüzyıl boyunca temelli fetihlerinin ardından da uygulanmıştı.[33]

Üsküp istatistikleri, imparatorluğun sınır boylarının bu ücra kesimlerindeki kentli nüfusun 1390'lar ile 1450'ler arasında hızla arttığına işaret eder.[34] Üstelik bu artış, 1401'den, Selanik'in tekrar Osmanlı denetimine girdiği 1430 civarına dek, artık bölgenin sürekli yönetsel kesintiye uğradığı, imparatorluğun merkezi topraklarıyla bağların koptuğu ve karışık siyasal koşullardan kaynaklanan belirsizliğin genel ekonomik koşullarda yarattığı moral bozucu etkilerin baş gösterdiği uzun süreli bir dönemde yaşanmıştı. II. Mehmed döneminde Balkanlar'ın istikrara kavuşmasının ardından, Üsküp'ün kentli nüfusu, doğal göç ve iskâna ek olarak, önemli ölçüde sürgün mekanizmasıyla gerçekleştirilen nüfus transferleri sayesinde daha

---

fuslu bir serhatte göçmen ve yerleşimci olarak gönderilmeye uygun kabul edilen Anadolu nüfus grupları için seçme ölçütlerini belirleyen bir belge.

30 Barkan 1953-4: 231-2; Murphey 2004.

31 Bkz. özellikle Kemalpaşazade 1954-7, Chronicle: 292, ve bir Karamanlı bakış açısı için, Şikari 1946, Chronicle: 197.

32 Karaman'dan tehcir hareketleri ve sonuçları üzerine bkz. İnalcık 1975: 238.

33 Güney Balkanlar'a odaklanan bir genel bakış için bkz. Saleshi 1979-80 ve Lowry 2008, özellikle 179-207, 1478 Osmanlı nüfus tahriri temelinde Serez'in gelişimi üzerine.

34 İnbaşı 1995: 74. Ayrıca bkz. Popovic 2000: 992 ve Tevfik 1912: 29-30.

da çarpıcı bir artış gösterdi. 1455'te Üsküp, 4091 kişilik bir nüfusu barındıran 812 (516 Müslüman ve 296 gayrimüslim) haneden oluşuyordu. Askeri ve idari personele ek olarak, bu boyutta bir topluluk, temel pazar ve diğer hizmetleri sağlamak üzere hatırı sayılır oranda bir çeşitlenmiş ve uzmanlaşmış sivil ve endüstriyel işgücünü gerektiriyordu.[35] Barkan'ın 1546 tarihli üçüncü nüfus sayımından elde edilmiş verileri, daha önceki dönemde Osmanlı şehirlerinin sosyoekonomik örgütlenmesine ilişkin önemli ipuçları sağlar.[36] 1546'da dikkat çekici bir ek de, mesleği *akıncı*, yani sınır ötesi akınlar yapan asker olarak belirtilen, sayısal olarak hâlâ çok önemli (hatta belki başat) daha eski grubu dengeleyen, kentte bulunan darphane işlerine nezaret eden genişletilmiş personeldir. 16. yüzyıl ortasında şehir sınırları içindeki 166 "kentli" akıncıya, kentin dış kesimleri ve kırsal hinterlandındaki yabana atılmayacak sayının da eklenmesi gerekir. Bunların varlığının sürmesi, büyük çaplı yerleşimlerde Osmanlı fethini derhal nüfusun stratejik (yeniden) iskânının izlediği genel bir şablonu yansıtır.

Sürgünün aşikâr bir nedeni, özgül grupların ücra Avrupa sınır boylarına gönderilerek, çekişmeci, önceden sadakatsizliğini göstermiş ve potansiyel olarak Osmanlı karşıtı, çok yerleşik bir iktidar temeli ve güçlü bağları bulunan aşiret yapılarından Anadolu'nun iç kesimlerini temizlemekti. Yeniden yerleştirildikleri alanlarda (örneğin, Vardar vadisinde, özellikle Üsküp civarında üst kesimlere), bu tür gruplar, sınırı savunacak ve genişletecek askeri uzmanlar olduğu kadar, sığırtmaçlar ve göçebeler olmaları nedeniyle, askeri sınırın ardındaki bölgede iskân, ziraat ve istikrarı sağlama potansiyeline sahip ek işgücü olmak gibi, çifte amaca hizmet ediyorlardı. Osmanlı vakanüvisleri bu erken Anadolu göçmenlerinin yalnız kahramanlar, yani gaziler olarak değil, ziraatçiler ve üreticiler olarak da gördükleri ikili işleve sürekli gönderme yaparlar.[37] Anadolu'nun batı kıyı yakınındaki Menemen civarından olup önce Filibe bölgesine gönderilip, ardından Üsküp'ün ilk Osmanlı yöneticisi olan reisleri Paşa Yiğit'e eşlik eden Saruhan-Beglu Türkmen göçebelerinin 1393 iskânının hakkında yorum yaparken, Âşıkpaşazade şunları söyler: "*İl*'in (bölgenin) bir kez daha ihya olmasını sağlayacak *sürgün* emrini vermek padişahların yasasındandır."[38]

Sürgünle gönderilenler, ağırlıklı olarak göçebe ve pastoral gruplardı. Kanıtlar, bunun zorlama olduğu kadar, vergi açısından uygun koşullar

35 İnbaşı 1995: 74.

36 Barkan 1951-3: Tablo 5. Bkz. ayrıca Todorov 1983: 64, tablo 8.

37 Örneğin, Lütfi Paşa ([1341] 1925): 72; Aktav Tatarlarının Orta Anadolu'nun İskilip civarından Bulgaristan'ın güneyindeki Filibe (Plovdiv) civarına sürgün edilmeleri.

38 Âşıkpaşazade 1928: 67 (satır 5) ve [1332] 1916: 72 (satır 9).

sağlama ve yerleşimcileri sınır boylarına çekebilecek az nüfuslu ve yetersiz ziraat yapılan topraklara ulaşmanın kolaylığı gibi ekonomik teşviklerin bir karışımı olduğunu düşündürür. Önceki askeri seferlerin ileri hatlarını oluşturan yeni topraklara vardıkları zaman, sürgün gruplar, başat olarak sığırtmaçlık ve akına dayalı bir ekonomiden, hızlı bir çeşitlenmeyle birlikte, eninde sonunda kalıcı köy yerleşimine ve kentsel merkezlerin büyümesine varacak karma bir yerleşik-pastoral ekonomiye geçiş yapıyorlardı. Bu sürecin 1350 ve 1450 arasındaki ilk Osmanlı yayılması esnasında ayrıntılı olarak nasıl işlediği, döneme ait kaynaklardan tam olarak anlaşılamaz. Gelgelelim, erken dönem iskânlarına hâkim ilkeler ve teşvik mekanizmaları, Silistre gibi sınır bölgelerinde bugüne ulaşan 16. yüzyıl sancak kanunnamelerinden kestirim yoluyla anlaşılabilir. Aşağı Tuna'da yer alıp pastoral gruplar, akıncılar, konargöçer eski göçebeler ve tümüyle yerleşik çiftçilerden oluşan karma bir topluma yurt olan Silistre, sınır boyu olma özelliğini geç imparatorluk çağına dek korudu. I. Selim dönemine (1512-20) ait Silistre sancağı kanunnamesi, yerleşim sürecinde ve hâlâ mevsimsel göç (yaylacılık) uygulayan gruplar için, sürgün kökenli aşiret mensuplarına ve yerleşimcilere vergi muafiyeti veya müsamahası ihsan edildiğini gösterir. Bu nüfuslar üç yıl art arda belirli bir yerde oturdukları (*mütemekkin*) zaman, yerleşik Müslüman köylülerin ödediği %10'luk *öşür* ve normal tahıl üretiminin sekizde birini oluşturan %2,5'luk *salariye* ödemelerinden muaf tutuluyorlardı.[39]

MADENLER, PARA BASMA VE PARA POLİTİKASI

Fetih öncesi çağda Osmanlı ekonomik faaliyetinin düzeyi ve yoğunluğunun bir başka faydalı göstergesi de madencilik, sikke basma ve genel parasal politika gibi ilgili alanlardır. Genişleyen bürokrasinin ve düzenli ordunun (*kapıkulları*) maaşlarını ödemek için çok daha fazla miktarlarda sikkeye ihtiyaç duyulacağı 1453 sonrası imparatorluğa göre, 14. yüzyıl ile 15. yüzyıl başı gibi erken dönemde devletin nakit ihtiyacı oldukça mütevazı boyutlardaydı. Akçe temelli Osmanlı gümüş sikkesinin ilk büyük tağşişinin ancak 1444'te, II. Mehmed'in ilk saltanat döneminden itibaren yapıldığı gerçeği, bu erken dönemde, büyük bölümü itibariyle, devletin mevcut hazine kaynaklarından düzenli yükümlülüklerini karşılama yeteneğine işaret eder. Osmanlı parası devletin var oluşunun ilk yüz elli yılında öylesine istikrarlıydı ki, akçenin gümüş içeriğini 6.0'dan 5.25 karata, veya 1.15'ten 1.0 grama düşüren yüzde 12'lik görece "önemsiz" bu ayarla-

39 Bkz. Barkan 1943: 175, 14. paragraf; Akgündüz 1990-96: III, 467, 13. paragraf.

ma bile, siyasal olarak adeta patlama yaratarak, Ağustos 1444'te babasının ısrarıyla tahta oturmasından sadece iki yıl sonra, Eylül 1446'da genç padişahı tahtından feragate zorlamaya katkıda bulundu. Tahta çıkış yılının H. 848 (1444) sikkelerinin hepsinin mi düşük ağırlıklı olduğu, yoksa sadece belirli baskılar için mi düşük tutulduğu kesin değildir.[40] Kanıtlar, onun daha sonra parasal denetimleri yürürlüğe koymakta hatırı sayılır başarıya ulaştığını düşündürür: Bursa'nın gümüş ayarcılarına hitaben yazılmış1479'a ait bir belge, "eski" (yani geçersiz kılınmış) akçelerden oluşan bir yığının müsaderesinden söz eder.[41] Bununla birlikte, seleflerinden herhangi birinin, parasal denetim alanında benzer bir etkililiğe hiç sahip olup olmadığı kuşkulu kalır.[42]

Erken 15. yüzyıl padişahlarının para basımında manipülasyonla, para politikası üzerinde ne derece doğrudan etkili olabildiklerini anlamanın belki de en iyi yolu, imparatorluğun iki yarısındaki maden kaynaklarındaki Osmanlı denetiminin fiili boyutunu incelemektir. Osmanlıların madenleri ve mineral kaynakları Orta Anadolu Rûm vilayeti (Amasya-Tokat bölgesi) ile Rumeli'nin (Balkanlar) fethiyle birlikte ele geçirdiklerine dair, vakayinamelerde bulunan dağınık göndermelerin, bu kaynakların orada hazır ve kullanılabilir olduğu anlamına gelecek şekilde abartılı anlam yüklemenin doğal bir çekiciliği vardır. Oysa daha muhtemel gibi görünen durum, başlangıçta bu madenlerden "haraç" biçiminde kazançlar elde ediyor veya bu kaynağı yerel müttefikler, vassallar veya müstakbel uyruklarla paylaşıyor olmalarıdır. Bu ortak kullanım kalıbı, Kastamonu'nun kuzeyinde bulunan Küre'deki bakır madenlerinde en açık şekilde kendini gösterir.

Osmanlı vakanüvislerinin, Çandarlı beyliğinin kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine katıldığı 1461'den çok sonra kaleme aldıkları anlatılar, I. Bayezid'in 1393'te Küre bölgesine yaptığı ilk akının sonucunu "fetih" diye betimler.[43] Gelgelelim, kıyı kuşağının 15. yüzyılın ilk yarısı boyunca doğrudan Osmanlı egemenliği sınırları dışında kalarak, bu maden üretim bölgelerinde doğrudan Osmanlı nüfuzunun fiilen bulunmadığı açıkça anlaşılıyor. İsfendiyar Bey'in sağlığında (ö. 1439), hatta II. Mehmed'in 1461'deki fethinden önce herhangi bir dönem Osmanlıların Küre'deki üretim ve dağıtımı denetleyebildiğini düşündürecek hiçbir sağlam kanıt yoktur.

40 Bu konudaki kuşkular için bkz. İnalcık (ed.) 1954: 96, n. 106.

41 İnalcık (ed.) 1988: 38, 99 numaralı belgenin metni.

42 15. yüzyıl sonlarına dek yabancı (özellikle altın) sikkelerin geniş dolaşımı için bkz. Pamuk 2000: 62-6. En azından 16. yüzyıl ortalarına dek Karadeniz ekonomik kuşağında çeşitli (ve heterojen) sikke karışımı hakkında bkz. İnalcık (ed.), 1996: 109-11.

43 Krş. Hoca Sadedin [1279-80] 1863, Chronicle: I, 136.

Osmanlıların eninde sonunda Küre bakır madenlerinde kurduğu denetimin mali değeri farklı farklı bildirilir. 1527'ye ait veriler, bunların hazineye yıllık 2.507.400 akçe, (o dönemde bir dükanın 60 akçelik değişim değeriyle) 41.790 dükaya eşit bir gelir getirdiğine işaret eder.[44] Bundan önceki on yıldan, yaklaşık 1513 yılına ait 45.734 düka rakamı ilkine çok yakındır.[45] Bu nedenle, Küre madenlerinin daha II. Mehmed dönemi gibi erken tarihlerde, hazineye yıllık 40 bin düka tutarında bir gelir sağlaması, muhtemel diyemesek bile, mümkün görünür. Jacopo da Promontorio'nun 1475 tarihli anlatısında dile getirilen 150.000 dükalık meblağ, yalnız bakır madenciliğinden değil, tüm kaynaklardan (gümrük, tuz vergileri vb) elde edilen gelirlerdir.[46] Sadece bakır üretimi için, azami rakamın 50.000 düka civarında olması daha olası gibidir.[47]

Sırbistan'da –1459'da Semendire'nin yeniden fethiyle tamamlanan çok uzun süreli bir hedef olan– Osmanlı istilasından önce, Osmanlılar başlıca gümüş tedarik kaynakları olarak yoğun bir biçimde Trakya'daki (Sidrekapısı ve Serez) ile Makedonya'daki (Kratova ve Üsküp) birkaç madenden yararlanıyorlardı. Bu bölgeler içinde Trakya en önemlisiydi. Vakayinameler I. Murad'ın 1389'daki Kosova zaferinin dolaysız sonucu olarak Kratova'daki madenlerin "zaptı"ndan büyük bir coşkuyla bahsetse bile,[48] bunların tam olarak kullanıma girmesi, I. Bayezid'in (1389-1402) değil, bir asır sonraki II. Bayezid (1481-1512) döneminde gerçekleşmişe benziyor. II. Bayezid genel olarak madenciliğin yasal temelinde tam ölçekli bir yeniden düzenleme yapmakla kalmadı, aynı zamanda Kratova'da bir darphane kurarak, tahta çıkış yılının sikkelerinin olayın anısına orada basılmasını da emretti.[49] II. Bayezid'in Edirne'deki Üç Şerefeli Camii'nin inşa ve bakım masraflarına Kratova gelirlerini tahsis etmesi, 1491 tarihli bir belgede kayıtlıdır; belge, 235.361 akçelik tutarın, bir mültezimin (*amil*) verdiği meblağı temsil ettiğini gösterir.[50] Bununla birlikte, bu sınırlı verilerden, madendeki toplam üretime dair güvenilir bir fikir edinebilmek zordur. Üsküp'te basılan bazı sikkelerin II. Murad dönemine ait olduğu bilinmektedir, ama 1453'ten önce aktif Osmanlı darphaneleri Anadolu'daki Bursa, Amasya ve Ayaslug ile Rumeli'ndeki Edirne ve Serez'di. Bunlardan sadece Serez'in civarında önemli gümüş yatakları bulunuyordu. Belon'un madende 500 ve 600 aktif demirhanenin işlediğine dair 1544

44 Barkan (ed.) 1953-4: 287.
45 Murphey 1986: 979.
46 Promontorio 1957: 67.
47 Krş. Babinger 1978: 452; İnalcık 1994: 56, tablo I: 9.
48 Krş. Neşri 1951-3, Cihannüma: I, 84, 6-8. satırlar.
49 Pere 1986: 100'de bir örnek yer alır.
50 Gökbilgin (ed.) 1952: 214.

yılı gözlemleri, 14. yüzyıldan itibaren Serez'deki maden yataklarının gelişimine doğru sürüp giden Osmanlı yatırımına işaret eder.[51] Tersine, gerek Osmanlı gerek Osmanlı dışı kaynaklar, Sırp ve Boşnak gümüş madenlerinin doğrudan Osmanlı kullanımı 1450'lerden önce değildir. Srebrenica'da Bosnalı Kočavić (Kovaçoğlu) ailesi 1450'lerin ortasına değin madencilik de dahil, yerel işlerdeki hâkimiyetini sürdürdü.[52] Gerçek anlamda, Orta Balkan topraklarında Osmanlı madenciliğinin tam gelişimine yol açan koşulların oluşması için, yaklaşık 1463'te Bosna sınır boylarının yatışmasını beklemek gerekti.

Sırbistan'da 1459 öncesinde Osmanlıların konumu aşağı yukarı, Orta Anadolu'nun kuzeyindeki bakır yataklarını denetleyen İsfendiyaroğulları beyliğiyle ilişkilerinde görülen müphem denetim ve ortak kullanıma benziyordu. Tarihçi Kemalpaşazade'ye göre, Sırp krallığının Osmanlı fethinden önce, büyük ölçüde Novobrodo, Trepça ve Rudnik'teki gümüş madenlerinin üretimine dayanan haraç ödeme potansiyeli, (bir düka 40 akçe değişim değerine göre) 75.000 altın sikkeye eşdeğer olan 3.000.000 akçeydi.[53] Gelgelelim, uygulamada Sırp kralı George Branović'in (ö. 1456) ve haleflerinin 1453'ten 1457'ye kadarki yıllarda yaptıkları fiili ödemeler, en alt düzey olan 12.000 ile fetih öncesi en yüksek meblağ olan 40.000 düka arasında dalgalanma gösteriyordu.[54] Özet olarak, Sırpların Osmanlı isteklerine karşılık verme oranı, yıldan yıla çarpıcı değişiklikler gösteriyordu. Ancak 1459-60'tan sonradır ki, Osmanlı hazinesi bu kaynağı kendi ekonomik hedefleri doğrultusunda yönlendirip kullanabilmeye başladı.

Gerek Anadolu bakır gerek Rumeli gümüş madenleriyle ilgili yukarıdaki tartışma, değerli madenlerin Osmanlı topraklarına akışını sağlamak için tam Osmanlı egemenliğinin zorunlu bir önkoşul olup olmadığı sorusunu doğurur. Her şey hesaba katılırsa, yanıt muhtemelen olumlu olmalıdır. Ancak II. Mehmed'in Sırp gümüş madenlerini ve Çandarlı bakır madenlerini yaklaşık 1461'de ele geçirmesi sonucu gerçek varlıklarında büyük bir sıçrama yapabildikten sonradır ki, Osmanlı hükümdarları para politikası üzerinde anlamlı bir denetim kurmayı başardılar. II. Mehmed'in selefleri –özellikle de babası II. Murad– yabana atılmayacak çapta sultani hazinelere sahip olsalar da, öşür ve diğer vergi gelirleri gibi sabit varlıklar ve iç kaynaklardan çok, savaş ganimetleri gibi dışsal kaynaklara bel bağlamışlardı. 1431'de Arnavutluk'taki arazi tahriri ve

51 Belon 1588: folio 45a.
52 Beldiceanu (ed.) 1964: 56.
53 Kemalpaşazade 1954-7: 115.
54 Babinger 1978: 103.

merkeziyetçi sonuçlarının şiddetli tepkilere yol açması, bu tür tahrirleri ve doğal sonucu olarak dolaysız vergileri başlatmaktaki ilk girişimlerinde karşı karşıya kaldıkları güçlüklere örnek oluşturur.[55] Erken Osmanlı ekonomisinin potansiyelini değerlendirmekte bir diğer önemli husus da, 15. yüzyıl başında Osmanlı topraklarının, 1453'te İstanbul'un, 1517'de Kahire'nin fethi gibi iki devrimsel olayın sonucunda muazzam ölçüde genişlemiş imparatorluğa göre ne kadar dar olduğunun yanı sıra, Osmanlı egemenliğinin hem Balkanlar'ın kuzeyi ve batısındaki hem de Orta Anadolu'daki merkezi topraklarındaki sınırların ne kadar güvenilmez olduğunu hatırlamaktır. 1402'de Timur'un Anadolu istilasının ardından merkezden uzaklaşan ve eski Anadolu beyliklerinin bir kısmının yeniden kurulması, Osmanlı hükümdarlarının Anadolu'nun hem insan gücü hem de kaynaklar üzerindeki yönetim ve denetim yeteneklerini alabildiğine olumsuz etkileyecekti. En önemli Anadolu bölgelerinde tam bir Osmanlı egemenliği, ancak II. Mehmed'in 1460'lar ve 1470'lerdeki fetihleriyle birlikte yeniden kurulabildi.

TİCARİ ORTAMDA SÜREKLİLİK

Ticarette ve ticari güzergâhlarda egemenlik kurmaya yönelik Osmanlı girişimlerinin daha geniş bazı parametreleri ve niteliklerinin de kısaca gözden geçirilmesi gerekiyor. 14. yüzyılda Marmara ve Ege kıyı şeridinde, batıya doğru Osmanlı genişlemesi, işbirliğine dayalı düzenlemeler aracılığıyla gerçekleştirildi. Mümkün olan yerlerde, kentsel altyapıya el sürülmedi ve büyük ölçüde kendi haline bırakıldı. Dönemin kaynakları, Menderes ovasındaki yerleşik ailelerin ekonomik üstünlüklerine karşı Osmanlı "ilerleyişi"nin tedrici niteliğini ve genelde denetimin kesintisizliğine verdiği önceliği ortaya koyar.[56] Osmanlının İtalyan denizci devletleriyle yaptığı ticaret anlaşmaları, başta Menteşe ve Aydınoğulları beylikleri olmak üzere, daha önce kurulmuş ilişkiler (el değmemiş şekilde devralınmadıysa bile) örnek alınarak yapılıyordu. Osmanlı ekonomisinin dönüşümü ve İtalyan denizci devletleriyle karşılıklı bağımlılık ilişkisinin yaratılması, böylelikle avantajın Osmanlılardan yana geçmesi için 1453'ten yarım yüzyıl sonrasını beklemek gerekti. Ancak ondan sonra, Osmanlılar adım adım ilerleyerek, Ege ve Karadeniz kıyısı boyunca uzanan bütün önemli Ceneviz kolonilerini topraklarına katabildi. Bu dönüşüm sürecinin o zaman bile ancak kısmi ve tedrici olduğunu, II. Mehmed döneminin epey ileri yıllarına dek Osmanlı ekonomik egemenliğinin çok ilerlememiş ol-

---

55 İnalcık 1954: xiii.

56 Zachariadou 1983: 126-7; Foss 1979.

duğunu düşündüren nümizmatik kanıtlar ortaya koyar. Ceneviz Pera'nın altın ihracına ilişkin değerlendirmesine dayanarak bir araştırmacı, 1470'lere değin Karadeniz ticaretinde Ceneviz egemenliğinin sürdüğünü ikna edici şekilde savunur.[57] 1450'den önce, Osmanlıların Karadeniz'de Cenevizlerin ya da Mısır ve Suriye'yle ticarette Venedik'in yarı tekelci denetimini kalıcı olarak kırmaları mümkün olamadı. I. Bayezid'in Karamanlılara karşı güneye doğru yayılmasını ticari bir emele yormak ve 1390'da Antalya ve hinterlandını, Osmanlıların bu limanı kuzeydeki kendi ticari merkezleri Bursa'ya bağlayan iç güzergâhların denetimini ele geçirme arzusuna dayanıyor olarak yorumlamak çok doğrudur.[58] Bu plan başarıya ulaşsaydı, Osmanlılar Akdeniz üzerindeki ticaret ağları üzerinde daha geniş bir erişim ve denetim potansiyeline kavuşmuş olacaklardı. Gelgelelim, Bayezid'in planları tam olarak gerçekleştirilemeden suya düştü. Doğu Akdeniz ticareti egemenliği için gerçek muharebe 14. yüzyıl sonunda değil, Osmanlıların Mısır'ın denetimini ele geçirdikleri 16. yüzyıl başında yapıldı.

15. yüzyıl başında, Osmanlı devletinin Doğu Akdeniz'in her yerindeki stratejik ve ticari çıkarlarını korumak için elinde sadece Gelibolu bulunuyordu. Gelibolu donanmasının Venedik deniz üstünlüğüne meydan okuma yetkinliği 1416'da sınandı ve eksik olduğu ortaya çıktı.[59] Deniz alanında da etkili bir Osmanlı deniz gücünü geliştirmenin Venediklileri yenilgiye uğratabileceğini öngören yine II. Mehmed oldu. Mehmed'in 1453'ten sonra başlıca önceliklerinden biri, Osmanlı donanma ve denizcilik kapasitesini 1459 ve 1461 yılında girişilen ihtiraslı bir inşaat programı ve donanma-yı hümayun tersanesini, İstanbul'daki Kadırga'ya taşıtarak yeniden düzenlemek ve genişletmek oldu.[60] İstanbul'un ve elbette Karadeniz'e giren ve çıkan yabancı gemicilik ve denizcilik faaliyetlerinin denetimi, 15. yüzyıl sonlarındaki Osmanlı ticari devriminin olmazsa olmaz önkoşuluydu. 1453'ten önce Osmanlı ticareti açısından, Bizans hâkimiyetinin son yüzyılında tanık olunan Batılı deniz desteği ve Batılı ticari çıkarlarına saygı kalıbının devamlılığı temel önemdeydi.

57 Sahillioğlu 1962-3: 145-218.
58 İnalcık 1993a: 203-22, özellikle 206'da bu argüman ikna edici şekilde sunulur.
59 Bkz. Setton 1978: 7-8.
60 İnalcık 1975: 230.

Üçüncü Bölüm

ARAZİ HUKUKU

Colin Imber

Osmanlı İmparatorluğunun ekonomisi köylü emeğine dayanıyordu ve Batı Balkan yarımadasından Doğu Anadolu ve Suriye'den Kuzey Irak'a kadar uzanan bir alanda, tipik köylü mülkü *–çift–* mutlaka olmamakla birlikte, genellikle tek bir aile tarafından işletilen bir çiftlikti. Çoğu mülkler bir tımara (*dirlik*) bağlıydı ve köylülerin toprağa erişimini denetleyen kişi de bu tımarlı oluyordu. 14. ve 17. yüzyıllar arasında, tımarlıların çoğu, bu tımarları askeri hizmet karşılığında alan sipahilerdi, ama bu dirlikler ayrıca vezirlere, mülki yöneticilere ve padişaha hizmet eden diğer kullarına da veriliyordu. 17. yüzyıldan itibaren tımarlar artan ölçülerde mültezimlere verilmeye başlanırken, 18. yüzyılda, 1695'te bu toprakların ömür boyu şartıyla kiralanması uygulamasının başlatılmasıyla birlikte, tımarlar da özel mülkiyete yakın bir hale dönüştü. Bununla birlikte ne köylü ne de tımarlı toprağın sahibi değildi: Sadece toprağın üzerinde olan şeyler –ağaçlar, bağlar ve binalar– özel mülk olarak kabul ediliyordu. Mesele toprağa kimin sahip olduğu değil,[1] gelirlerine kimin sahip olduğuydu. Mirasçılarına bırakılabilir bir gayrimenkul olarak topraklarına sahip olan kişiler, bu mülklerinin vergilerine sahip olabiliyordu; dirlik sahipleriyse ancak tımarların kendilerine tahsisi süresince topraklarından vergi toplayabilirlerdi.

Bu toprak düzeni ve vergilendirme sistemi, içinde pek çok yerel çeşitlemeleriyle birlikte, aslında Osmanlı öncesi rejimlerin bir mirasıydı.[2] Bununla birlikte, 15. yüzyıldan itibaren, Osmanlı yöneticileri köylüler ile dirlik sahibi arasındaki ilişkileri düzenleyen yasaları oluşturmaya ve elden geldiğince standartlaştırmaya çalıştılar. Babası II. Mehmed'in (1451-1481) fetihlerini pekiştirme ihtiyacının doğması üzerine, II. Bayezid'in saltanatı (1481-1512) bu yönde ilk önemli çabaya sahne oldu: Bursa civarındaki Hüdavendigâr sancağı için 1487 Kanunnamesi, daha sonraki yasalar için emsal oluşturdu. Kısa bir süre sonra, bir derlemecinin geçmişten 15. yüzyıl ortasına değin çeşitli dağınık belgeleri, bir kanunname oluşturmak üzere bir araya getirmesi, hatalı olarak II. Mehmed'e atfedi-

1 Bkz. Haşiye 1, s. 85.
2 Bkz. Haşiye 2, s. 85.

lecekti.[3] Daha da önemlisi, imparatorluğun dört bir köşesinde uygulanabilir, sistemli bir kanunname yaklaşık 1499'da ortaya çıkıyordu.[4] Bu kanunnamenin değişikliklerden geçmiş bir hali otuz küsur yıl sonra, I. Selim (1512-20) ve I. Süleyman'ın (1520-66) fetihlerinin ardından ortaya çıkarken,[5] yasada yapılan bir sonraki önemli değişiklik 1608'de Celali isyanlarının bastırılmasından sonra, toprak düzenini geri getirme çabasının bir parçası olarak gerçekleştiriliyordu.

İlk kanunnamelerin ana kaygısı vergilendirme, istisnai, hatta rastgele örnekleri ele almaya yatkın arazi tasarruf koşullarıydı. Gelgelelim, 1670'ler Köprülü vezirlerinin en kalıcı reform başarıları olan "Yeni Kanunname"nin çıkarılmasına tanık oldu. Bu, önceki metinlerden sistemli başlıklar halinde alınmış parçalardan oluşan kapsamlı bir toprak düzeni kanunuydu. Tanzimat döneminde 1858 Arazi Kanunnamesinin çıkarılışına dek yürürlükte kaldı. Aşağıda o noktaya kadar geliştirildiği haliyle, bu yasanın bir anlatısı yer alıyor.

ÇİFT

Çift teriminin sözcük anlamı "boyunduruk"tur; ilke olarak, bir ailenin bir çift öküzle bir yıl içinde işleyebileceği genişlikteki araziyi betimlerdi. 15. yüzyılın sonunda, toprak ve vergi yasalarının sistemleştirilmesi, daha kesin bir tanımlamayı gerektirdi ve derleyicilerin Hüdavendigâr livası için 1487 Kanunnamesinde şu tanımlar yer aldı:

> Bir *çift*, 70 veya 80 dönüm vasıflı, 100 dönüm orta nitelikte ve 130 veya 150 dönüm düşük kalite topraktan oluşur. Bir dönümse enine ve boyuna kırkar normal adımlık alandır.[6]

İşlenen toprağın boyutunu ve kalitesini hesaba katan bu tanım, bütün imparatorluk için standarda dönüştürüldü ve II. Bayezid'in y. 1499 tarihli kanunnamesinde[7] olduğu gibi bir dizi yerel düzenlemelerde de tekrar kullanıldı. Daha sonraki kanunnamelerden bazıları bu şemada küçük değişiklikler yaptıysa da, 1670'lerde Yeni Kanunnamenin derleyicilerinin de benimseyeceği bu ölçüler 1487'de sabitlenmişti.[8]

Ne ki, bazı bölgelerde eski tanımlamalar varlığını korudu. 16. yüzyılın ortasında Orta Anadolu'nun bazı kesimlerinde, bir *çift*in yaygın tanımı

3 Barkan 1943: no. 106; Kraelitz-Greifenhorst [1921-2] 1972.
4 Koyunoğlu yazmasının faksimili, içinde: Akgündüz 1990-96: II, 78-110.
5 Heyd 1973: 7-43.
6 Barkan 1943: 6.
7 Akgündüz 1990-96: II, 66.
8 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 99.

arazinin kesin ölçülerinden ziyade toprağın verimine göre yapılırken; Suriye'de kullanılan sistem, arazinin ölçümünü bir çift öküzün yapabileceği işe göre belirlemeye devam etti.[9] Bu örneklerde, arazi ölçümü yapanlar *çift* terimini, standardı dayatma girişiminden çok, yörede bulunan gayrimenkul tipine gönderme yapmak üzere kullandılar. Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta, bazı tımar sahipleri bir *çift*i, bir çift öküzle denk tutmaya devam ettiler, ama bunu yapmalarındaki tek amaç, iki veya daha çok *çift*e sahip aileleri, yalnız bir *çift*i olanlardan daha yüksek bir oran ödemek zorunda bırakarak toplayabilecekleri vergiyi yükseltmekti. Bu, arazi tahrircilerinin 1540'da Diyarbekir'de ortaya çıkardıkları –ve yasakladıkları–; [10] ardından yüzyılın daha sonraki yıllarında aynı yasağı bitişikteki Musul vilayetine de genişlettikleri bir uygulamaydı.[11]

Tanımlanmış olmakla birlikte, *çift* terimi daima bölünmemiş bir arazi parçasına işaret ediyordu ve arazi ölçümü yapanların bir *çift*, yarım *çift* veya daha azına sahip olmasına göre oranı saptayarak, köylünün vergi yükümlülüğünü belirlemekte kullandıkları birimdi. Verimli arazi parsellerinin çok küçük ve *çift*lerde toplanamayacak kadar dağınık olduğu dağlık bölgelerdeyse, arazi ölçümcüleri vergiyi *çift* başına hesaplamak yerine, her arazide dönüm başına hesaplayarak, kaliteli toprak için iki dönüm başına bir akçe ya da düşük kalite toprakta üç dönüm başına bir akçe olarak belirliyorlardı.[12] Bunun tersine, bereketli toprağın bol bulunduğu yerlerde, kanunname kaydettirdikleri *çift*i ekip biçmeye devam etmeleri şartıyla, yetiştiricilere fazladan arazi işleme imkânı tanıyordu. Bunu yaptıkları zaman, daha 1487 Hüdavendigâr Kanunnamesinde belirtilen ilke doğrultusunda, sahip oldukları *çift* için ödedikleri vergiye ek olarak, fazladan arazi için dönüm başına vergi ödüyorlardı.[13]

Bir *çift*in boyutlarını tanımlarken, 1487 Kanunnamesinin derleyicileri ayrıca, zilyedin hayvanları için gereken otlağın yanı sıra harman yeri ve depolama için toprağının ne kadarını ayırabildiğini de saptayarak, bu konudaki sorulara verilen yanıtları kanunnameye eklemişlerdi: "Bir köylünün birkaç dönüm toprağı bir çift öküzü otlatmak veya harman yeri olarak boş bırakması yasak değildir."[14] Yaklaşık 1499 Kanunnamesinin derleyicileri bu maddeyi kelimesi kelimesine aktardılar ve madde, bir dizi taşra düzenlemesinde de yer aldı.[15]

9 Barkan 1943: 220.
10 *A.g.e.*, 133.
11 *A.g.e.*, 175.
12 *A.g.e.*, 169.
13 *A.g.e.*, 2.
14 *A.g.e.*, 3.
15 Akgündüz 1990-96: II, 166.

ARAZİ TAPU SENEDİ

Tapu

Bir tımar sahibine giriş ücreti ödemek yoluyla, ilk kez başlayan *çift* sahibi, toprağın kullanım hakkını –*tapu*– alıyordu; tapu ile ödeme arasındaki bağlantı o kadar güçlüydü ki, tapu genellikle işleme hakkından çok ödeme anlamına geliyordu.

Bütün mülkler tapuya tabi değildi. Binalar, bağlar ve dikilen ağaçlar özel mülktü. Bu nedenle tımar sahipleri tarla açmayı tapuyla ödüllendiriyordu; ama binalar, üzüm bağları veya meyve bahçeleri bunun dışında kalıyordu. Gelgelelim, binaları, bağları veya ağaçları kaldırmak veya bir meyve bahçesini sürmek, toprağı tapu arazisi olan özgün statüsüne geri çeviriyordu. Bununla birlikte, açık arazinin bazı kategorileri tapu yoluyla tahsisten muaftı. 1487 Kanunnamesi, ortak mera arazilerinin sahiplenilmesini yasaklar: "Kasaba halkı ve köylülerin hayvanlarının otlağı olarak hizmet eden çayırları ekmek, çitle çevirmek veya tapu ile vermek kamuya zararlı olduğundan, bu işleri yapmak yasaklanmıştır."[16] Aynı ibare yaklaşık 1499'a ait Genel Kanunname ve daha sonraki taşra düzenlemelerinde de kullanılırken, Yeni İl için yapılan 1583 Kanunnamesi bu yasağı ayrıca "bir kişinin evinin önündeki" araziye de uygular.[17] "Bir evin önü"nün nereye kadar uzandığı sorusu, müftü Mehmed Baha'î'nin (ö. 1654) yanıtladığı ertesi yüzyıla kadar belirsiz kaldıktan sonra, Yeni Kanunname "ev önü"nün yarım dönümden daha fazla yer işgal edemeyeceğini belirledi.[18]

Tapu muafiyeti ayrıca *hassa* için de geçerliydi. Hassa, tımar sahibinin kendisi için ayırdığı ve ilke olarak başka kimseye tahsis edemeyeceği bir "*çift*"ti. Temel kural, 1528 Bolu Kanunnamesinde kendini gösterdi: "Defterde hassa olarak kayıtlı *çift*ler tapu yoluyla verilemez." Ne ki, bu kural mutlak anlamda geçerli değildi. Ek bir ibare, tımar sahibine *çift*e tapu verme hakkını verir, ama bu tapunun süresi kendi tımar dönemini geçemez.[19] Sofya için yapılmış 1525 Kanunnamesindeki benzer bir kural, doğal su çayırlarını ve sazlıkları hassa olarak tımar sahibine tahsis ederek, ona sadece kendi tımar dönemi boyunca buraları tapu ile başkasına verme hakkını tanır.[20]

Tapu resminin düzeyi

Tapu resmi oranı "tarafsız kişilerin belirlediği" miktar oluyordu; bu kural, bir kız çocuğa, erkek veya kız kardeşe miras yoluyla aktarılan *çift*

16 Barkan 1943: 3.
17 *A.g.e.*, 78.
18 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 86.
19 Barkan 1943: 30.
20 *A.g.e.*, 254.

için ödenen resmin, arazinin bir yıllık ürününün değeri olarak saptandığı 1632'ye dek her yerde uygulandı.[21] Mora için hazırlanan 1716 Kanunnamesini derleyenler, bu oranı, devir sırasında ödenecek resmi, arazinin yıllık ürününün tımar sahibine ödenen öşürün yedide bir değerinden çok olamayacağını belirleyerek düşürdüler. Ölenin kızı, erkek veya kız kardeşi dışındaki herkes "tarafsız kişilerin saptadığı" meblağı ödemeye devam etti.[22] Ne var ki, imparatorluğun güvenliksiz sınır bölgelerinde, resmin düzeyinde mutabakata varmak zordu ve bu belirsizlik, Habsburglarla askeri sınır üzerinde yer alan Bosna'daki arazi tahrircilerini, 1530'larda tapu resmini uzman görüşü almak yerine, arazi için teklif veren kişiler arasında bir mezat yapmak yoluyla belirlemeye yöneltti.[23]

Tarımsal araziye uygulananın tersine, konutlar için ödenen tapu resmi sabitti. Evlerin kendileri özel mülkken, altlarındaki toprak değildi ve bir ev inşa edecek herkes, daha 15. yüzyılın ilk yarısında yürürlüğe konulan ve "II. Mehmed" Kanunnamesinde tanımlanan oranda, arsa için bir tapu resmi ödüyordu: "Bir ev için arsa tapusu: Azami 50 akçe; bunun altında 40 veya 30 akçe; eğer [kişi] yoksulsa 20 veya 10 akçedir."[24] 1530-40 genel kanunnamesi, bu tarifeyi yineler, ama bunun hali hazırda tapuyla tasarruf ettiği arazi üzerine inşa eden kişiler için geçerli olmadığını, "çünkü bunun özel mülk üzerine inşa etmesi anlamına geldiği" ibaresini de ekler.[25] Bir başka kanunname, düzenlemeleri daha ayrıntılı şekilde belirledi. Bir ev inşa etmeden önce, kişinin tımar sahibinden izin alması gerekiyordu. Almadığı takdirde, tımar sahibi evi yıkabilir veya arsa bedeli olarak standart oranda tapu resmi isteyebilirdi. Bununla birlikte, ev bakımsızlık yüzünden yıkılan eski bir binanın yerinde yapılırsa hiçbir tapu resmi gerekmiyordu. Ne ki, bazı yeni evler konusunda, kanunname yeni bir yükümlülük getirmekteydi. Eğer kişi tarımsal bir arazi üzerine ev inşa ediyorsa, hâlâ işleniyor olsaydı tarlaya ödeyeceği miktara eşit bir vergi ödemek zorundaydı; bu da tımar sahibine –çoğu örnekte– inşa edenin zaten tapu yoluyla tasarruf ettiği arazide yapılan ve dolayısıyla arsa için tapu resminden muaf olan evlerden yıllık bir gelir elde etmesini sağlıyordu. 1670'lerdeki Yeni Kanunnamede de aynı düzenleme yer aldı.[26]

---

21 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 68.
22 Barkan 1943: 331.
23 *A.g.e.*, 399, 401.
24 *A.g.e.*, 389; Kraelitz-Greifenhorst [1921-2] 1972: 22, 36.
25 Tuncer 1963: 105.
26 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 83-4.

TOPRAĞIN TASARRUFU

İhmalin sonucu

Hiç kimse toprağın tasarrufu konusunda mutlak bir güvenliğe sahip olamazdı. Kişinin, vergilerini ödeyemediği veya işlemeyip boş bıraktığı *çift*ini kaybedeceğine ilişkin temel kural, daha 1487 Hüdavendigâr Kanunnamesinde kendini gösterir:

> Eğer tarıma elverişli araziler [işlemenin önünde] hiçbir engel yokken boş bırakılır ve bu tımara zarar verirse, o zaman zararı hafifletmek üzere, bunları zilyedden alıp tapu yoluyla bir başkasına vermek örf gereği caizdir.[27]

Yaklaşık 1499 Genel Kanunnamesi de bu ibareyi yineler, zilyedin "eğer bu tımara zararlıysa" araziyi kaybedeceği şeklindeki belirsiz ibareyi açık bir şartla değiştirir. "Üç yıl boş bırakılan arazi" müsadereye tabi tutulacaktır. Bu kural 19. yüzyıla kadar yürürlükte kaldı, ama zaman içinde bazı kısıtlamalarla, Hüdavendigâr Kanunnamesi zaten "dağlık ve işlenmemiş araziler veya her yıl işlenemeyen sel arazisi" için istisnalar belirlemişti.[28] Bu muafiyet genellikle uygulanabilir hale geldi, ama 1528 Kütahya Kanunnamesinin belirttiği gibi, bir çiftçi, ekilebilir hale geldiği yıllarda birden çok ürün ekmezse yine de arazisini kaybedebiliyordu.[29]

Üç yıl kuralı aynı zamanda bir şahsın temizlemeye niyetlendiği işlenmemiş toprakta da geçerliydi. Eğer bu bir tımarın sınırları dışında uzanıyorsa, ölçümcünün araziyi kaydedip bir tımara tahsis edeceği yeni bir tapu tahririne kadar zilyedin toprağı kısıtsız kullanma hakkı vardı. Üç yılın sonunda, zilyed hâlâ araziyi açmamışsa, tımar sahibi burayı tapuyla yeniden tahsis edebiliyordu. Öte yandan, açılacak arazi bir tımarın sınırları içindeyse, üç yıllık süre, işgal ânından itibaren başlıyordu. Eğer zilyed araziyi üç yıl içinde açmışsa tapuyu alabiliyor, ama bunu yapmadıysa, tımar sahibi toprağı başka birine yeniden tahsis edebiliyordu. Zilyed araziyi tımar sahibinin izni olmaksızın temizlemişse, tımar sahibi onu dilediği zaman buradan çıkartabiliyorsa da, kanun onu, çabaları karşılığı zilyede tapu vermeye –zorunlu tutmamakla birlikte– teşvik ediyordu. Mevad arazilerin kullanım kuralları 16. yüzyıl sonlarında, standart üç yıl kuralına yeni bir ekle birlikte daha da kısıtlı hale getirildi: "Dağlık arazilerde... 'hiçbir engel' olmama kuralı geçerli değildir. Başka bir deyişle, mevad arazinin zilyedi, üç yıl içinde işlemeye

27 Barkan 1943: 3.
28 *A.g.e.*
29 *A.g.e.*, 25.

başlamamışsa, bunun için geçerli nedeni olsun olmasın tapuyu kaybediyordu.[30]

Yine de ihmal yüzünden *çift*ini tahliye etmek zorunluluğuyla yüz yüze gelen köylünün arazi üzerinde bakiye niteliğinde bir hak iddiası kalıyordu. Üç yıl kuralına getirilen bir ayrıntılandırmayla, 1528 Aydın kanunnamesi şunu belirtir: "Arazi zilyedi, dışarıdan birinin ödediği tapuyu [resmini] bir kez daha ödeyecek olursa, tımar sahibi [*çift*i] başka kimseye değil, yine ona tahsis edecektir."[31] Bu evrensel değilse bile genel kural haline geldi. 16. yüzyıl ortasında Karaman için yapılan bir düzenleme, tımar sahibini tasarrufundaki araziyi üç yıl ihmal etmiş kişiyi çıkarmadan önce, zamanında uyarmayı zorunlu tutuyor, ama öyle görünüyor ki, yeniden dönmeyi istemesi halinde, zilyedi yeniden tapu resmi ödemekle yükümlü tutmuyordu. Düzenleme, tımar sahibinin yetkilerini daha da kısıtlayacak şekilde, onu araziyi yeniden tahsisini "*kadı*nın bilgisi dahili"nde yapmakla yükümlü tutuyordu.[32] Silistre için hazırlanmış 1569 Kanunnamesi, aynı şekilde tımar sahibini ihmalkâr çiftçiyi üç yıldan sonra "uyarma"ya teşvik eder, ama *çift*ini alıkoymak istiyorsa, zilyedi açıkça tapu resmi ödemekle yükümlü tutmuyordu.[33]

17. yüzyılda, Yeni Kanunnamenin derleyicileri, üç yıllık ihmalin ardından bir *çift*in otomatikman boş hale geleceğini, ama tımar sahibi araziyi tekrar tahsis etmek istediği zaman önceki –ihmalkâr– zilyedin ilk itiraz hakkının olduğunu ima eden formülasyonlarında, 1528'de Aydın için yapılan kanunnamede yer alan kuralı benimsediler.[34] Bir şahsın, bir başkasına emanet ederek terk ettiği ve o kişinin de üç yıl boyunca ekmediği *çift*ini kaybedip etmeyeceği sorusuna yanıt verirken, nişancı Celalzade'ye (ö. 1567) atfettikleri bir 17. yüzyıl başı tüzük koleksiyonunda yer alan bir kanunu aktarırlar: Tımar sahibi, ilk zilyedin bir başka şahsın emanetine bırakmış olsun olmasın, araziyi yeniden tahsis edebilirdi.[35] İlgili bir sorun da, bir kişinin kaybolması nedeniyle işlenmemiş bırakılan arazilerle ilgiliydi. 1595'te tahta yazılan bir dilekçenin sonunda çıkarılan kanunname, eğer bir şahıstan üç yıl boyunca bir haber çıkmazsa, o zaman tımar sahibinin araziyi yeniden tahsis edebileceğini öngörüyordu. 1613'e dek bu kural böylece kaldı; o tarihte, yeni bir kanun, bu süreyi bir yıla indirdi. Çok geçmeden, bir yıllık sürenin çok kısa olduğuna dair bir başka

30 Imber 2008.
31 Barkan 1943: 7.
32 *A.g.e.*, 47.
33 *A.g.e.*, 47.
34 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 61.
35 *A.g.e.*

şikâyetle yapılan yeni düzenleme, Yeni Kanunnamenin yerini almasına dek yürürlükte kalacak şekilde, üç yıl kuralını geri getirdi.[36]

Çifte vergi

Zilyedlerin başka yerlerdeki toprağı işlemek üzere gitmesi durumunda *çift*ler genellikle boş kalarak, kayıtlı oldukları tımar sahibine mi, yoksa şimdi işlediği arazinin tımar sahibine mi vergi ödemek zorunda oldukları sorununu doğuruyordu. Bu mesele daha II. Mehmed Kanunnamesinde şöyle ele alınmıştı:

> Eğer bir köylünün toprağı varsa, ama burayı ... işlenmemiş bırakır da başka bir tımar sahibinin toprağını ekerse, öşürü iki kez ödemek zorundadır: Birini ektiği, birini de işlenmemiş bıraktığı toprak için. Fakat eğer tımar sahibinin köylüye vereceği hiç toprağı yoksa, o da başka bir yerde ekip biçiyorsa, öşürü âdet üzere, sadece yerleştiği toprağın [tımarın] sahibine ödemesi yeterlidir.[37]

1487 Hüdavendigâr Kanunnamesi,[38] o zamanlar genel kural haline gelmiş bu kuralı yineledi ve sonraki kanunnameler, çiftçinin yeni arazi parçasını, baştaki *çift*inde çalışmayı tamamlamasından sonra fazladan emek vererek işlemesi halinde, ilk tımar sahibinin fazladan öşür talep edemeyeceği kuralını getirdi. Bu, Yeni Kanunnamede de yer alan kanundur.[39]

İkinci öşüre ilaveten, başka bir yerde çiftçilik yapmak için kendi *çift*ini terk eden her şahıs, önceki zilyedliği için *çift* resmi ödemeye devam etmek zorundaydı. Gelgelelim, bir köylünün toprağını başkasının işlemesine bırakarak köyünü terk ettiği zaman *çift* resmini kimin ödeyeceği sorusu yanıtsız kalıyordu. Öyle görünüyor ki, farklı bölgelerde farklı kurallar uygulanmaktaydı. Diyarbekir ve Musul'da, gerek öşürü gerek *çift* resmini ödeyen, fiilen araziyi işleyen şahıstı.[40] Bununla birlikte, 1569 Silistre Kanunnamesine göre, *çift*in adına kayıtlı olan şahsın *çift* resmi yükümlülüğü, burayı başka birinin işlemesi ve öşürü ödemesi halinde bile devam ediyordu.[41]

Metruk arazi

Kanun, başka bir işle uğraşmak üzere topraklarını terk etmiş köylüleri tımar sahiplerine vergilerini ödemeye devam etmesini öngörüyordu; bir işle uğraşan kişinin ödemekle yükümlü olduğu harç daha II. Mehmed Ka-

36 *A.g.e.*, 91-2.
37 Barkan 1943: 391-2; Kraelitz-Greifenhorst [1921-2] 1972: 25-6.
38 Barkan 1943: 2.
39 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 112.
40 Barkan 1943: 132, 174.
41 *A.g.e.*, 282.

nunnamesinde yer alıyordu: "Eğer yük hayvanını veya arabasını kiraya vermeyi meslek edinen bir şahıs *çift*ini terk ederse, tımar sahibine tuz ve diğer maddeleri taşıması ve her yıl 50 akçe ödemesi gerekir."[42] Söz konusu 50 akçenin, *çift* resminin bir ikamesi olarak öşür ve angarya kaybının bir telafisi olduğu açıktır.

Sonraki düzenlemelerde yer almayan angarya da arkaik bir özelliktir, ama 50 akçenin öşür kaybının tazminatı olması anlayışı varlığını korur. 16. yüzyıl başlarında Rumeli'nin (Osmanlı Balkanları) bazı kesimlerinde *çiftbozan*ın toprağı terk etmesinin karşılığında ödeyeceği vergi, kayıp öşüre karşılık 50 akçe artı (Hıristiyan hanelerin ödediği 25 akçelik) *ispenç* resmi kaybının karşılığından oluşan 75 akçelik bir tutardı. Bununla birlikte oran birörnek değildi. 1569 Silistre Kanunnamesi, *çiftbozan* resmini bir Müslüman için 72 akçe, bir Hıristiyan için de 87 akçe olarak belirleyip, bunu Müslümanlar için öşür karşılığı 50 ve *çift* resmi için 22 akçe, Hıristiyanlar için de öşür karşılığı 82 ve *ispenç* karşılığı 25 akçeyle birleştiriyordu.[43] Komşu Sofya'daysa 1525'te bu oran sadece 6 akçeydi.[44] Belgrad'ın batısındaki Srem'de, Müslüman ve Hıristiyan yerine, zengin ve yoksula göre farklılaşan oranlarla, sırasıyla 120 ve 80 akçe olarak belirlenmişti.[45] Yüzyılın ortasında oranlar yükseltildi. Celalzade'ye atfedilen bir düzenleme, oranı bir tam *çift* için 300 akçe, bir *nim çift* için 150 akçe, yarımdan küçük bir *çift* için de 75 akçeye yükselterek, bu artışı, topraktan kaçgun köylülerin bir sanat veya ticarete girmesinin tımar gelirlerine zarar vermiş olmasıyla açıklıyordu.[46]

Celalilerin yenilgiye uğratılmasından sonra kaçgunları köylerine dönmeye zorlayan 1608'e ait bir kanunname, *çiftbozan* resmi için 300, 150 ve 75 akçe oranını, "eski kanuna göre" onaylayarak, başka borç kalmamasına karşılık, bunun yıllık bir vergi olacağını belirtiyordu.[47] Derleyicilerin ayrıca *çiftbozan* resminin sadece Hıristiyanlarca ödeneceğine dair yanlış anlaşılmayı giderdiği Yeni Kanunnameye de geçen kural bu oldu: "*Çiftbozan* resmiyle ilgili: Müslüman köylüler de dahildir."[48]

Yoksulluk, yaşlılık ve zayıflık

Çifte öşür ve *çiftbozan* resmi sağlam kişilere uygulanıyordu, ama yoksul, yaşlı, hasta kişiler veya köylüyü topraktan uzaklaştıran doğal bir afe-

42 Barkan 1943, 390; Kraelitz-Greifenhorst [1921-2] 1972: 24, 38.
43 Barkan 1943: 288.
44 Akgündüz 1990-96: VI, 653.
45 Barkan 1943, no. 89/34: 312.
46 Akgündüz 1990-96: VII, 330.
47 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 111.
48 *A.g.e.*, 112.

te maruz kalanlar bunlardan muaf tutuluyordu. 1487 Hüdavendigâr Kanunnamesi toprağını bu şekilde kaybetmiş bir kişiden *çift* resmi almanın "aşikâr haksızlık" olduğunu vurguluyordu. Yaklaşık 1499 yılındaki Genel Kanunnamedeki bir düzenleme, bu koşullar altında, tımar sahibinin terk edilen *çift*i müsadere edip malul köylüyü topraksız olarak yeniden kaydettirmek yoluyla, daha düşük vergi dilimine girmesini sağlamaktan sorumlu tutarak, duruma açıklık getirmekteydi.[49] Kural muhtemelen evrensel olarak uygulanıyordu. Bununla birlikte, Diyarbekir eyaletinde, yoksulluk veya doğal afet nedeniyle *çift*lerini terk eden köylüler, hem topraksız olanlardan alınan vergiye hem de, başlangıçta bir angaryayken çoğu zaman nakde çevrilen *ırgadiye*yi ödemekle mükellefti. Bu kural 1540'daki bir kanunnamede de yer aldığı gibi,[50] daha sonra Musul için çıkarılan kanunnameye de aktarıldı.[51] Ne ki, *ırgadiye*nin salınmasından daha da önemlisi –yaklaşık 1499 kanunnamesinde bulunmayan– tımar sahibinin malul köylüyü üç yıllık bir süre geçmeden önce *çift*inden çıkarıp atamayacağı yükümlülüğünün getirilmesiydi. Başka bir deyişle, üç yıldan uzun süre boş bırakılan bir *çift*in müsaderesinin normal koşulları burada da geçerliydi.

Zorunlu iskân

Çiftbozan resminin amacı, bir köylü *çift*ini terk ettiği zaman tımar sahibinin gelir kaybına uğramasını önlemekti. Tımar sahibinin kaçgun köylüleri geri getirip yeniden iskân etmesini gerektiren bir dizi düzenleme de aynı amaca hizmet ediyordu. Daha 1487 Hüdavendigâr Kanunnamesi, "dağılmış yerel köylüleri geri getirip tekrar iskân etmeye dair kadim kanun"dan söz ederek, topraklarını on beş yıldan uzun süreyle terk etmiş köylülerin yerinin değiştirilmesinin yasak olduğunu ekliyordu. Bu, daha sonraki kanunnamelerde daha açık olarak dile getirileceği şekilde, vergilerini şimdi yaşadıkları yerdeki tımar sahibine ödemeleri gerektiğini ima ediyordu. Kasabalara yerleştirilmiş köylülerin durumunun ne olması gerektiği sorusuna yanıt verirken, kanunnamenin derleyicileri, bu sorularına yanıt olarak çıkarılmış bir kanunun, on beş yılı aşkın süredir mukim olmaları halinde, kasabalı olarak kaydedilmeleri gerektiği hükmünü aktarmışlardı.[52] Yaklaşık 1499'daki Genel Kanunnamede de kendini gösteren aynı kurala, kasabalı olarak kaydedilmek için gereken ikamet süresini on yıla indirir ve statü değişiminin ancak "[yerleşimci-

---

49 Akgündüz 1990-96: II, 48.

50 Barkan 1943: 132.

51 *A.g.e.*, 174.

52 *A.g.e.*, 3.

nin] köylüler defterinde kayıtlı olmaması" halinde mümkün olabileceğini eklenmiştir.[53]

Bu hükümler 16. yüzyıl boyunca yürürlükte kaldı. Örneğin, 1539 Vize Kanunnamesi, bir köylü on yıldan beri ortada yoksa ve *çift*i işlenmemiş kaldıysa, *çiftbozan* resmi ödemesi gerektiğini, ama eğer on yıldan kısa süredir ortada yoksa, tımar sahibinin onu "*kadı*nın da bilgisi dahilinde" olmak şartıyla geri getirmesi gerektiğini öngörür.[54] Gelgelelim, düzenlemelerin ayrıntıları büyük çeşitlilik gösterir. 1530-40 kanunnamesinin bir tadili, köylerdeki yerleşimciler için on yıllık ikamet gereğini ileri sürerken, kasabalı olarak kaydedilmelerinden önceyse kasabada yirmi yıldır yaşamaları gerektiğine hükmeder. Bu İstanbul'da yerleşmeleri hali dışında geçerlidir: Kanun payitahta giden göçmenlerin geri getirilmesini yasaklar.[55] Bu kanunnamenin bir başka tadiliyse, tam tersine, bir köylünün bir köyden geri getirilmekten kurtulması için "on ila on beş yıl" geçmesi gerekirken, kasabada yerleşmiş olması halindeyse bu süreyi on beş yıl olarak belirler. Ne ki, bir derkenar, bu kuralı düzeltir: "Kayıtlı bir köylünün oğlu bir köylüdür. Bir kasabaya yerleşip orada kayıt olmakla bu statüsü değişmez."[56] Bununla birlikte, bu kuralların uygulanabilirliği tartışma götürür. Bu kuralların 17. yüzyıldaki kanun düzenlemelerinde artık görülmemesi, 1600'den sonra geçerliliklerinin kalmadığını düşündürür.

TOPRAĞIN TRANSFERİ

Öncelik

Vârisleri olmayan bir köylü ölür de *çift*i için birden çok aday çıkarsa, ölenle aynı köyden olan adayın, dışarıdan bir adaya karşı önceliği olup olmadığı sorusu doğabiliyordu. 1530-40'ın Genel Kanunnamesi, aynı köyden adaya öncelik tanır,[57] ama bu kural, tamamen tersini düşünen Yeni İl için yapılan 1583 kanunnamesi derleyicilerinin bilgisi dışında olmalıydı: "Tapuya tabi araziler konusunda, içeriden birini dışarıdan olana tercih etmek yasaktır."[58] 17. yüzyılda şeyhülislam Yahya (ö. 1644), bir kanuna dayanarak, bu meseleyi köylülere tımar sahibinin tapuyla dışarıdan birine

53 Akgündüz 1990-96: II, 66.
54 Barkan 1943: 234.
55 Akgündüz 1990-96: IV, 394.
56 *A.g.e.*, IV, 96-7.
57 *A.g.e.*, III, 76.
58 Barkan 1943: 78.

tahsis etmiş olduğu toprağı geri alma izni vermek yoluyla çözdü[59] ve Yeni Kanunnamede yer alan kural da bu oldu:

> Bir şahıs ölür... geride mirasçı bırakmazsa... toprakları köyün mensuplarından arazi ve otlaklara ihtiyacı olan ve tapu için başvurana verilir. Bunları dışarıdan birine vermek kanuna aykırıdır.

Köyden başka aday çıkmaması halindeyse toprak bir yabancıya verilebilirdi.

Satış

*Çift*lerin satışı sorunlar doğuruyordu. Kısıtsız satışlar, toprağın yanlış ellerde terakümüne olanak vererek siyasal düzeni sarsabileceği gibi, satışın kendisi de yasal bir bilmece oluşturuyordu. Köylüler kendi *çift*lerinin maliki değildi, dolayısıyla da ilke olarak bunları satamazlardı. Uygulamada bunu yaptılar ve kanun da bu gerçeği benimsedi.

Arazi satışı II. Bayezid döneminde bir mesele haline geldi. 1501 tarihli bir hükümde, "arazinin satışı ve alımı örf bakımından yasaktır" deniyordu;[60] aynı dönemde Aydın için çıkarılan bir kanunname de aynı şekilde bu uygulamayı yasadışı kabul eder. Gelgelelim, kanunnamenin maddesi, satışın geçerli olması için tarafların riayet etmesi gereken koşulları öne sürdüğünden bu yasak sadece görünüşte kalır: "[Muamele] ancak tımar sahibinin bilgisi dahilinde olmak şartıyla, [alıcının] ikamet hakkı için belirli bir meblağ ödemesi halinde geçerli olur. Tımar sahibi [satıcının] alacağı fiyatın onda birini alır."[61] Aynı formül, birkaç yerel düzenleme ile genel kanunnamenin bazı tadillerinde de yer alır.

Bu formül iki sorunu çözüyordu. Tımar sahibinin "bilgisi"ni gerektirmesiyle arazi transferinin denetimden çıkmamasını sağlıyor ve satışı "ikamet hakkı" şeklinde tanımlayarak, toprağın kendisine sahip olmayan köylülerin, arazi yerine bu hakkı alıp satmalarına olanak veriyordu. Kanunnameler ayrıca arazi tapusunun "ikamet hakkı" fiyatını ödemesi halinde alıcıya geçtiğini de ima eder ve tımar sahibinin ödenen fiyattan aldığı öşürse boş *çift*in tapusunu verseydi alacağı tapu resmi kaybının telafisidir.

Açıktır ki, bu düzenlemelere pek az kişi uyuyordu ve aynı mesele, Rumeli'deki *kadı*ların arazi satışlarını onaylayan senetler verdiğini dile getiren sorular üzerine 1568 civarında yeniden baş gösterdiğinde, şeyhülislam Ebussuud, bu işlemleri "satış" olarak tanımlayan bütün belgelerin geçersiz olduğunu ilan etti. İşlemlerin kendisine değil, kullanılan

59 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 79.
60 Şahin ve Emecen 1994: 45.
61 Akgündüz 1990-96: II, 158.

terminolojiye karşı çıkıyordu: "*Kadı*ların, [toprağın] köylüler tarafından alınıp verilmesini "satış" olarak tanımlamaları ve [bu doğrultuda] ruhsatlar vermeleri kesinlikle şeriate aykırıdır."[62] Bu yasak, bu işlemleri "satış" değilse, nasıl tanımlanması gerektiği sorununu doğurdu. Ebussuud'un çözümü, yepyeni bir terminoloji yaratacaktı. *Kadı*lara "satış" yerine, "tevdi etmek" anlamına gelen *tefviz* terimini kullanmaları talimatını verdi. Bu sözcüğün elverişliliği, "transfer" anlamını içerirken, İslami satış yasasında kullanılan bir teknik terim olmaması, dolayısıyla *çift*lerin başkalarına devrini betimlemek için uygun olmasından kaynaklanıyordu: "X kişi, tımar sahibinin izniyle, Y'den şu kadar akçe aldı ve arazisinin kullanımını ona (*tefviz*) aktardı. Tımar sahibi de Y'ye tapu verdi."[63] Satış terimini kullanmaktan kaçınan bu formül, aktarılan şeyin toprağın kendisi değil, tasarruf hakkı olduğunu açıkça ortaya koyar.

Tefviz teriminin kullanımı, bir arazi devrine işaret edecek şekilde 17. yüzyıla kadar devam etti ve Yeni Kanunname derleyicilerinin de bunu benimsemesiyle, 19. yüzyıla dek varlığını korudu. Bu Ebussuud'un icat ettiği tek yenilik olmadı. Bundan başka, alım fiyatı üzerindeki öşürü kaldırarak, bunun yerine tımar sahibinin toprağın alıcısına tapu vermesinin bir koşulu haline getirdi:

> Eğer biri işgal ettiği araziyi boşaltmak ister ve tımar sahibinin bilgisiyle, ikamet hakkı için belirli bir miktar akçe verirse ve boşalttığı zaman tımar sahibi [toprağı] tapuyla kişiye verirse bu kanuna uygun ve caizdir.[64]

Ebussuud, tımar sahibi özellikle tapuyu vermedikçe devirleri geçersiz kılma yoluyla, toprağın zilyedliği üzerindeki denetimi korumayı umuyordu. Muhtemelen ayrıca devir üzerinden alınan öşürün yerine konulan ödemeyle de alıcının tapu resmini ödemesini sağlamayı amaçlıyordu. Bu gerçekleşmedi. Bunun yerine, tımar sahibine arazinin devri izni için ödeme yapmak genel uygulamaya dönüştü; bu da, yanıtını Yahya'nın alıcının olduğuna karar vererek çözeceği, ödemeyi "alıcı"nın mı yoksa "satıcı"nın mı yapacağı sorununu doğurdu.[65] Gelgelelim, ödediği şey, 17. yüzyıl müftüsü Pir Mehmed'in (ö. 1611) sözünü esirgemeden ifade ettiği gibi, artık bir öşür olarak anlaşılmıyordu: "[toprağı devretme] iznini ve tapu [vermek meselesinde], bir öşür almak duyulmamış bir şeydir." Münhal bir araziye aday kişinin ödediği şey tapu resmi iken, alıcının ödediği, zilyedliğin ak-

62 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 51.
63 *A.g.e.*,
64 Barkan 1943: 299.
65 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 94.

tarım iznine karşılık olarak, "tımar sahibini tatmin edecek kadar... makul [görülen] bir tutardı."[66]

Yeni Kanunname derleyicileriyse bu kuralları benimseyerek, üzerine ısrarlı bir şekilde *tefviz*in tımar sahibinin açık izni olmaksızın geçersiz olduğunu eklediler.

Oğulların miras hakkı

*Çift*ler babadan oğula doğrudan doğruya ve kayıtsız şartsız geçiyordu. Aynı kural, oğul küçük yaşta bile olsa geçerliydi. 1487 Hüdavendigâr Kanunnamesindeki bir madde, izlenecek yöntemi şöyle özetler:

> Bir yetim için tapu [resminin] yenilenmesi kabul edilmez ve yasaktır. Babasının toprağı, sanki onun tevarüs ettiği mülkü olarak kabul edilir. Babasından kalan toprak işlenmeden kalırsa, başka bir kişiye verilebilir ve eğer yetişkinlik çağına eriştiğinde, yetim onu geri isterse, bir kez daha yetime tahsis edilir.[67]

Kanuna karşın, yetimlere toprağın tapu yoluyla yeniden tahsisi devam etti. Aydın kanunnamesindeki bir madde yasağı tekrar dile getirerek, tapu sahiplerinin yetimin geri istemesi halinde araziyi tahliye etmelerini ve tapu resmini tımar sahibinden geri istemelerini öngörür.[68] Aynı hüküm, 1530-40 genel kanunnamesinde tekrar ortaya çıkarak, yetimin ergenlikten itibaren mirası üzerinde hak iddia etmesi sırasında on yıllık bir süre sınırı koyar;[69] bu Yeni Kanunnameye de dahil edilecek şekilde varlığını koruyacak bir kuraldır.[70]

Eğer ölen kişinin birkaç oğlu varsa, bu onun *çift*inin ortak zilyedlik olarak miras bırakılabileceği anlamına geliyordu. 1487 Kanunnamesi, defterde *çift*in sahibi olarak oğullardan bir tanesinin görünmesi halinde bile, aslında *çift*in ortak olarak tasarruf edilmesi anlamına geldiği ve verginin aralarında eşit şekilde bölünebileceğini ifade ediyordu.[71] Daha sonraki kanunnameler bu hükmü yinelediler, ama erkek kardeşlerin arazi tapusunu ortak olarak mı, yoksa her birinin kendi hissesine düşen kısmının tapusunu mu alacağı konusunu ele almadılar. Eğer tapuyu ortak olarak almışlarsa, hayatta kalan erkek kardeşler otomatikman ölenin topraktaki payını ediniyorlardı ve 16. yüzyıl başlarından önce bu genel kalıptı. Gelgelelim, 1516 civarında veziriazam Hersekzade Ahmed Paşa,

66 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 84.
67 Barkan 1943: 3.
68 *A.g.e.*, 7.
69 Akgündüz: 1990-96: III, 98.
70 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 61.
71 Barkan 1943: 3.

erkek kardeşlerin bir *çift*i ortak aldıkları takdirde, her birinin kendine ait parçanın zilyedliğine sahip olabileceği hükmünü verdi. Sonuç olarak, içlerinden biri öldüğünde, hayatta kalanlar onun parçasını da sadece tapu resmini ödemek yoluyla devralabiliyordu. Bununla birlikte, arazi üzerinde bir öncelik hakkını da alıkoyuyorlardı. Tımar sahibi araziyi dışarıdan birine, ancak bu kardeşlerden birinin bunu ödeyememesi veya gönüllü olarak vazgeçmesi halinde verebiliyordu.[72]

Hersekzade'nin hükmü, çok çabuk geçerlilik kazanmadı. Genel kanunnamenin 1565'te istinsah edilen bir düzeltmesi, kanunun erkek kardeşlere verdiği tapuya ortak zilyedlik hakkını veren kanunu yineler, ama Celalzade'ye atfedilen bir derkenar şu yorumu yapar: "Bu yanlıştır. Tımar sahibi onun biraderlerinden tapu [resmi] istemelidir" ifadesiyle kanunu, Hersekzade'nin değişikliğiyle uyumlu hale getirir.[73] Ne var ki, belirsizlik sürüp gitti. 17. yüzyılın ilk on yılında, Pir Mehmed, iki erkek kardeşin bir araziye ortak zilyedliği halinde, tımar sahibinin, hayatta kalanın ölen erkek kardeşin hakkı için tapu resmi ödemesini talep edebileceğine hükmetti. Başka bir yerde, 1608 tarihli bir kanunname hükmünce meselenin yine tartışmalı hale geldiğini ileri sürerek tam tersini belirttiyse de, en sonunda nihai bir düzenleme Hersekzade'nin ilk hükmü lehine sorunu çözdü.[74]

Bir *çift*i tasarruf eden erkek kardeşlerden biri, ardında bir oğul bırakarak ölecek olursa, oğlun arazinin ona ait hissesini, tapu resmi ödemeksizin miras edinebilmesi, daha II. Bayezid dönemine ait Aydın kanunnamesinde yer alan bir kuraldı.[75]

Erkek kardeşler ve torunların miras hakkı

Eğer bir *çift*in zilyedi bir oğul bırakmadan ölürse, ölenin akrabalarından bazıları, tapu resmini ödemeleri şartıyla, toprağın kullanım hakkını miras olarak alabilirdi. 1568'den önce, tımar sahibi her şeyden önce toprağı onun biraderine teklif etmek zorundaydı –"birader" terimi, diye açıklıyordu Hersekzade, ancak öz kardeşler ile baba bir kardeşleri içerir.[76] Bu, 17. yüzyıla kadar kural olarak kaldı; Yeni Kanunnamenin derleyicileri, "tapu sorunlarında birader" teriminin öz kardeşler veya aynı babanın oğulları ayrımı olmaksızın, tüm kardeşler için geçerli olduğunu ifade etti. Aynı annenin oğulları olan üvey kardeşler, yasal olarak birader kabul edilmiyordu.[77]

72 Akgündüz 1990-96: II, 128-9.
73 *A.g.e.*, II, 129.
74 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 70.
75 Akgündüz 1990-96: II, 156.
76 *A.g.e.*, II, 129.
77 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 60.

Torun üzerindeki miras hakkı konusunu belirleyen kurallar, 16. yüzyıl içinde değişti. Hersekzade, babasının artık hayatta olmaması şartıyla, bir torunun büyükbabasından bir *çift*i ödeme yapmaksızın miras alabileceğine hükmetti; bu, 1530-40 genel kanunnamesinde de yer alan bir kuraldı. Bununla birlikte, Celalzade'nin kanunnamedeki derkenarı açık seçik hükmeder: "Toprak, büyükbabadan toruna miras kalmaz" dedikten sonra, bu kuralın biraderlerden torunlara miras kalamayacağını da ekler: Eğer torun tapu resmini öderse, tımar sahibi toprağı başka hiç kimseye veremez.[78] Bir torunun, büyükbabasının ölümünden sonra on yıl mühletle toprak üzerindeki hakkını iddia etmesi şartıyla, Yeni Kanunname ile birleştirildiği zaman, Celalzade'nin hükmü 17. yüzyılda da varlığını koruyacaktı.[79]

Kız çocukların miras hakkı

1568'den önce, kadınlar toprağı kullanma hakkını yasal olarak miras edinemiyorlardı. Bununla birlikte, 1487 Hüdavendigâr Kanunnamesi ve daha sonraki kanunnameler, toprağı işlenmiş tutup vergilerini ödediği sürece, tımar sahibi tarafından araziden çıkartılamayacağını da belirtiyordu.[80] Varsayım, bu durumdaki her kadının bir dul olması gerektiği yönündeydi, ama ilgili maddenin değiştirilmesinde, yaklaşık 1499 Kanunnamesinde yapılan tadilde, "bir kadın şu ya da bu yolla toprağı kullanırsa..." anlamına gelecek şekilde "bir kadın kocasının toprağını işlenmemiş halde bırakmazsa..."[81] ibaresiyle yapılan girişte, 1530-40 Kanunnamesinde değişiklik yapanlar, bir kadının toprağın tasarruf hakkına sahip olmasının tek şartının dulluk olmadığını kabul etmişlerdi.[82]

Bununla birlikte, yönetim kadınların toprağa erişimini kısıtlamaya da çalıştı. 1530-40 Kanunnamesi, Batı Anadolu'dan 1528'e ait bir grup kanunnameden, kadınların tapu resmi ödeyerek *çift*leri edinmesini önleyen bir maddeyi aynen alır. Bu yasak, 1541'de Çemişgezek için yapılan kanunnamenin açıkça belirttiği gibi,[83] hem dul kadınlara hem de kız çocuklarına uygulanıyordu. Bir başka kısıtlama da 1551'de, bir düzenlemenin kız çocuklarının *çift*lerde hisse alarak erkek kardeşleriyle ortak olmasını yasaklayan kanunla geldi.[84] Kanun bu kurala tek bir istisna getiriyordu. 1530-40 Kanunnamesinde kız çocuklarının toprağı miras olarak alabilmesini yasaklayan maddeye Celalzade şu yorumu eklemişti:

78 Akgündüz 1990-96: III, 98.
79 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 62.
80 Barkan 1943: 3.
81 Arif 1911: 51.
82 Akgündüz 1990-96: III, 99.
83 Barkan 1943: 189.
84 *A.g.e.*, 46; Beldiceanu ve Beldiceanu-Steinherr 1968: 47; *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 68.

> Eğer ölen kişi toprağı kendi baltasıyla açmış ve kısacası kendi parasını ve gücünü harcamışsa, ve eğer hiç oğul ve birader bırakmadan sadece bir kız çocuğu bırakarak ölmüşse, bu durumda arazinin kızına verilmesi gerekir.[85]

Bununla birlikte –muhtemelen 1550'lere tarihlenebilecek– yeni kanun, toprağın tasarrufunu elde edebilmek için kız çocuğun tapu resmi ödemesi şartını koşuyordu.

Bunu 1568'de, ilk kez olarak "bir oğul bırakmadan ölen bir şahsın topraklarının, bunu isteyen kızlarına, tarafsız Müslümanların belirleyeceği tapu [*resmi*] karşılığında verilebilmesine" izin veren bir kanunnameyle birlikte, büyük bir değişiklik izledi.[86] Bu da iki sorun getirdi. İlk olarak, kanunnamenin kız çocukların hak iddialarına hiç zaman sınırı koymaması, bazılarının miraslarını, bu toprağın halihazırda defalarca yeniden tahsisinin ardından, babalarının ölümünden çok uzun yıllar sonra bile talep etmesine yol açtı. 1596'da, bir dilekçe üzerine çıkarılan düzenleme, babanın ölümünden sonra on yıllık bir süre şartı getirdi.[87] İkinci sorun, kendi çocukları olan kız çocuğun annesinden miras alıp alamayacağı ve alabilirse, hangi şartlarda alabileceği konusundaydı; 1568'deki varsayım, bir oğlun tapu resmi ödemeksizin miras olarak alabilecekken, kız çocuğun ancak bu bedeli ödedikten sonra alabileceği şeklindeydi. Ne ki, 1604'teki bir kanunname, toprağın oğullara da ancak bir tapu resmi ödemesi halinde geçebileceğine hükmederek, bunun kızlara da uygulanıp uygulanmayacağı sorusunu doğurdu. Yanıt, 1620'den önceki bir tarihte çıkarılan emirde geldi: "Ölen [annenin] boş arazisi, tapu ile [ve] sadece oğluna geçebilir."[88]

Kız kardeşler, babalar ve annelerin miras hakkı

1602'de bir kanun, tapu resmini ödemesi ve ikamet mahallinde yaşaması halinde, ölen bir erkeğin kız kardeşinin miras hakkını genişletti. Ertesi yıl, dilekçe yazan birinin, ikamet şartının kaldırılıp kaldırılamayacağını sorması üzerine, özgün kanunun ancak "bölgede" yaşayan kız kardeşlerin hak tevarüsünü kısıtlamak yoluyla değiştiren bir düzenleme çıktı.[89] 1609'da yine dilekçe üzerine yapılan bir başka düzenleme, miras hakkını ölenin ebeveynine genişletti:

> Ölen şahıs arkasında hiç oğul, kız evlat veya aynı babadan olma bir birader bırakmayıp sadece bir baba ve anne bıraktıysa, tüm tarlala-

85 Akgündüz 1990-96: III, 98.
86 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 65.
87 *A.g.e.*
88 *A.g.e.*, 62.
89 *A.g.e.*, 70-71.

> rı ve otlakları tarafsız Müslümanların belirleyeceği tapu resmi karşılığında babaya bırakılmalıdır. Eğer geride babası da kalmadıysa annesine verilmelidir.[90]

Bu bağlamda, 1568 ve 1609 arasında, bir dizi kanun, toprağın tasarruf hakkının oğullar ve erkek kardeşler dışındaki aile üyelerince miras olarak alabilme hakkını genişletmiş oldu. Değişiklikler azar azar meydana gelmişti, ama yine de bir dizi istikrarlı ilkeleri izliyordu. Ancak oğullar tapu resmi ödemeden toprağı miras olarak alabiliyorlardı. Erkeklerin, aynı akrabalık derecesindeki kadınlara üstünlüğü vardı ve miras baba soyuna dayanıyordu. Değişiklikler, vârisler arasında bir hiyerarşi ve bunun yanı sıra kuralların daha kesin ifadesi ihtiyacını yaratmıştı. Bu görev, 1622'de, müftü Yahya'nın talebiyle, miras kanunlarını özetleyen nişancı Okçuzade'ye düştü. Yeni Kanunnamede de Okçuzade'nin hülasası yer aldı:

> Ölenin boş arazileri tapuyla kızına; hiç [kızı] yoksa, aynı babadan olma erkek kardeşine; [aynı babadan olma erkek kardeşi] hiç yoksa [aynı] yerde ikamet eden kız kardeşine; eğer [aynı yerde ikamet eden hiç kız kardeşi] yoksa, annesine verilir... Ölen erkeğin toprağı tapu resmi olmaksızın sadece oğluna geçer.[91]

SONUÇ

Arazi tasarruf yasaları iki amaca hizmet ediyordu. İlki, toprağın kesintisiz işlenme koşulları altında kalmasını sağlayarak gelir akışını korumaktı; ikincisi, toprağa erişim hakkını denetlemek yoluyla, gelirlerin özel toprak sahiplerine akarak büyük özel mülklerin oluşumunu önlemekti. Bu hukukun temel ilkeleri, en önemli değişimin, 1568'den sonra toprağın miras bırakılma hakkının oğullar ve erkek kardeşler dışında aile üyelerine ve özellikle kadınlara kadar genişletilmesiyle kalarak, 15. ila 19. yüzyıllar arasında aynen sürdü. Bu değişimi getiren açıkça demografiydi. 1568'den önce nüfus artmıştı ve toprağı sürecek erkek sıkıntısı yoktu. Gelgelelim, 16. yüzyıl sonuyla ve 17. yüzyıl başlarındaki savaşlar ve isyanlar sırasında, topraktan kaçış baş gösterdi ve terk edilen *çift*lerin işlenmeden kalmasını önlemek için, yönetim bu toprakların ölenin kız evlatları, kız kardeşleri veya ebeveynine de geçmesini yasal hale getirdi.

90 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 73.
91 *A.g.e.*, 59.

Haşiye 1

Toprağın sahibi kimdi?

Toprağın kendisine kimin sahip olduğu sorusu 1540'lara kadar ortaya çıkmadı. 1541'de Orta Macaristan'ın bir Osmanlı eyaleti olarak ilhakının ardından, Rumeli kazaskeri Ebussuud, yeni edinilen toprakta uygulanacak toprak tasarruf yasaları üzerine bir rapor hazırladı. Bu rapor toprak tasarrufu kurallarının bir özetini vermekle kalmayıp, bunu toprağı özel mülkiyete dönüştürülebilecek bir meta olarak kabul eden İslam hukuku çerçevesinde yapmaya çalıştı. Bulduğu çözüm, "toprağın gerçek özü Müslümanların Hazinesidir" formülünü kullanarak, sahipliği hazineye bağlamaktı.[92] İslam hukukunda "Müslümanların Hazinesi," Müslüman topluluğun ortak sahipliği anlamına gelir. 1670'lerde Yeni Kanunnamenin derleyicileri Ebussuud'un raporunu arazi hukukunda temel belge olarak kabul ettiler. Ne ki, başka bir yerde, çelişkili bir madde yazdılar: "*Mirî* arazi" –yani, bir mütevellilik veya özel sahipliği olmayan arazi– "sultanındır."[93] Gelgelelim, onlar gibi Ebussuud da, gerek hazinenin gerek padişahın toprağa bir özel mülk gibi sahip olduğunu ima eden herhangi bir teknik terim kullanmamaya özen göstermişlerdi. Sadece Türkçe iyelik anlamına gelen ve hukuken özgüllük taşımayan "sahiplik" sözcüğünü kullanmışlardı. Aslında, toprağın sahipliği meselesi konu dışıydı. Esas olan, toprağı, daha açık söylemek gerekirse, gelirlerini kimin denetlediğiydi.

Haşiye 2

Corpus Juris Civilis'ten Yeni Kanunnameye

Osmanlı toprak düzeni değişen ihtiyaçlara göre yüzyıllar içinde geliştirilmiş olmasına karşın, temel ilkeleri değişmemiş kaldı ve bu ilkelerin, uzak kökenlerinin Osmanlı öncesi dönemlerin bir mirası olduğu barizdi.

İÖ 5. yüzyılda Roma hukuk âlimleri, toprağı bir kiracıya, sahibine kira ödemeye devam etmek şartıyla, ebediyen kullanabileceği şekilde devreden bir sözleşme tipini betimleme sorunuyla yüz yüze gelmişlerdi. Hukuk âlimleri bunun bir kiralama mı, yoksa satış sözleşmesi mi olduğuna karar veremeyince, İmparator Zenon bunu *emphyteusis* [tasarruf, kullanım] adı altında bağımsız bir sözleşme olarak belirledi.[94] Koşulları, Osmanlı İmparatorluğundaki köylünün toprak tasarruf şartlarıyla tıpatıp aynıydı.

92 Barkan 1943: 276.
93 *Milli Tetebbular Mecmuası* 1913: 84.
94 Justinian 1987: 115.

Bunu izleyen yüzyılda, imparator Justinianus, aksine bir görüşün yokluğu halinde, sahibin, art arda üç yıl kirasını ödemediği takdirde *emphyteutical* kiracıyı toprağından çıkarabileceğine hükmederek, hukuku biraz daha belirgin hale getirdi.[95] Toprağın kendisindeki geliştirmeleri satmak pratikte mümkün olmadığına göre, bu kural sadece toprağın üzerindeki şeylere, en bariz olarak meyve ağaçları, üzüm bağları ve binalara uygulanabilirdi. Justinianus, yine de kiracıyı, yaptığı geliştirmeleri satabilmesi için, toprağın sahibinden izin almakla yükümlü tuttuğundan, bunlar henüz tam anlamıyla, Osmanlı hukukunda dönüşeceği gibi, kiracının özel mülkü değildi. Bununla birlikte, Osmanlı hukukunda toprağın kendisiyle üzerindeki şeyler arasındaki ayrımın kökeninde, Justinianus'un hükmünün yer aldığı aşikârdır.

Bunun yanı sıra Osmanlıların geç Roma hukukunun iki kuralını daha miras olarak aldıkları da söylenebilir. İlk olarak, bir Osmanlı köylüsü, bir *çift*in tasarruf hakkını sattığı zaman, tımar sahibi, resmi olarak alınan fiyatın onda biri düzeyinde sabitlenen bir vergi alıyordu. Bu da, bir geç dönem Roma uygulamasını yansıtıyor gibidir: Justinianus, bir *emphyteutical* kiracı toprağını ikinci bir şahsa devrettiği zaman, toprak sahiplerinin alacağı meblağı fiyatın veya değerin ellide biriyle sınırlayarak suiistimalleri önlemeye çalışmıştı.[96] İkincisi, Osmanlı hukuku bir *çift*e yeni giren kişinin, tımar sahibine bir giriş ücreti ödemekle yükümlü tutar. İÖ 4. yüzyıl sonlarından itibaren Roma hukuku, imparatorluk topraklarında, *emphyteutical* hakla toprak edinen bir kiracının, arazinin terk edilmesine karşı garantiler vermesini gerektirir.[97] Osmanlı dönemlerinde, bu ödeme bir garanti olma niteliğini yitirmiş olmakla birlikte, toprağın zilyedliğinin, bir giriş ücreti ödeme şartına bağlı olması varlığını korumaktaydı.

Roma *emphyteusis* sözleşmesi, tam biçiminden bazı değişikliklerle birlikte Bizans imparatorluğunda ve Palaiologoslar çağının halef devletlerinde ayakta kaldı.[98] İşte Osmanlıların miras olarak aldığı ve Osmanlı İmparatorluğunda köylünün toprak tasarrufunun temel biçimi haline gelecek olan da bu sözleşmedir. Osmanlı giysilerine bürünmüş olarak, Justinianus'un *Corpus Juris Civilis*'te temel kurallarını koymasından bin yıl sonra Ebussuud'un 1540'larda özetleyeceği ve 1670'lerin Yeni Kanunnamesinin ayrıntılarıyla düzenleyeceği sözleşme de buydu.

95 Justinian, XIII, 135-6.

96 *A.g.e.*, XIII, 136.

97 *A.g.e.*, III, 224.

98 Weiss 1978: Zakythinos 1932: 185-7.

Dördüncü Bölüm

BALKANLAR'DA BİR *KADI* MAHKEMESİ
17. Yüzyılda ve 18. Yüzyıl Başında Sofya

Rossitsa Gradeva

Tanzimat öncesi dönemde taşra yaşamında *kadı* mahkemelerinin önemi ne kadar abartılsa yeridir. Kadı mahkemesi, Osmanlı İmparatorluğunda neredeyse herkesin –Müslümanlar, Yahudiler veya Hıristiyanlar, reaya veya *askeri*, köylüler veya kentliler, aşiretler, yurtdışından gelen ziyaretçiler ve bireylerin yanı sıra farklı mesleki, dini veya toplumsal profillere sahip grupların– çeşit çeşit nedenlerle temasa geçtiği bir kurumdu. *Kadı*nın yargıç veya bulunduğu yerde Osmanlı hâkimiyetinin yerel yönetsel temsilcisi olarak yahut şahsında bu iki işlevi birleştirmiş olduğu düşünülürse, mahkemeye her iki işlevi için de başvurulabiliyordu. Son kırk yıldır, imparatorluğun çeşitli kesimlerine ve Osmanlı toplumundaki çeşitli gruplara göre, kurum ve (temelde kazai) faaliyetleri hakkında pek çok yayın yapılmıştır.[1] Gelgelelim, yerel özgüllüklerinin çoğu, zaman içindeki evrimi ve Osmanlı yetkesinin diğer kurumları ve yerel nüfuslarla ilişkisi henüz yeterince araştırılıp yorumlanmamış olduğu için hâlâ bilimsel dikkati toplamaya devam ediyor. 17. yüzyılda mahkemenin işleyişine dair yayınların sayısı artmakla birlikte, Balkanlar açısından daha önceki yüzyıllarla ilgili yayınlar neredeyse bulunmazken, 18. yüzyıl hakkındakiler de hâlâ görece pek azdır.

Bu makale, 17. yüzyıl ila 18. yüzyıl başında Sofya örneğine dayanarak *kadı* mahkemesinin rolü, işlevleri ve yapısının genel bir gözden geçirmesini sunuyor. *Kadı* mahkemesinin yargısal bir kurum, ama aynı zamanda Rumeli yönetiminin tam yüreğinde, Osmanlı toplumunun her bir unsurunun karşılaştığı, toplumsal yaşamın ve kamusal alanın bir merkezi olduğunu ortaya seriyor. Bu nedenle, pek çok yönden bu araştırma, imparatorluğun dört bucağındaki *kadı* mahkemelerinin genel özelliklerini de sunuyor. Bununla birlikte, bu dönemde Sofya'daki *kadı* mahkemesini imparatorluğun her yerinde tipik diye nitelemek o kadar kolay sayılmaz. Bu durum, kısmen 17. yüzyılda klasik olarak adlandırılan Osmanlı kurumlarının çoğunda ve genel olarak Osmanlı devletinde baş gösteren dönüşüm sürecinden, kısmen

1 Genel bir gözde geçirme için bkz. Agmon ve Shahar 2008, günümüz Türkiye ve Ortadoğu'su üzerine; ve Gradeva 2008, Balkan tarih yazımı üzerine.

de Sofya'nın Rumeli kazaskerliği merkezi olmasından kaynaklanıyordu. Bu son husus, bariz bir biçimde kazai hiyerarşide yüksek mevkiin getirdiği tehlikeli konuma yükseltmesiyle bir *kadı*nın alışılmış yükümlülüklerini artırmakla kalmayıp, aynı zamanda onu valinin varlığının doğrudan etkisine maruz bırakan bir durumdu. Bu yönü, Sofya'daki *kadı* mahkemesinin ayırt edebilir özgüllüklerinden bazılarını da açıklar.[2]

SOFYA'DA 17. YÜZYIL KADILARI

17. yüzyılın ilk on yılında Sofya kadılığı kazai hiyerarşide –artan öneminin göstergesi olarak– *mevleviyet* (yüksek) derecesine kalıcı biçimde dahil edildi. Sofya kadıları, Bağdat, Kudüs, Ayıntap, Bursa, Kırım, Gürcistan, İstanbul, Edirne ve Sofya'nın kendisi dahil olmak üzere, imparatorluğun her yerinden geliyorlardı. Bazıları seçkin ulema ailelerine mensupken, diğerlerinin derviş tarikatlarıyla güçlü bağları vardı ve bazıları da her iki özelliği birden taşıyordu; ama son derece mütevazı bir kökenden gelenlerin de olduğu düşünülürse, bu modelden çarpıcı istisnalar da yok değildi. Çoğu kariyer inşasının yerleşik kalıbını izliyordu. Bir *kadı* olmadan önce, –nadiren İstanbul'daki Süleymaniye'de veya onunla denk önemli eğitim kurumlarında olmakla birlikte– genellikle yüksek düzeyli medreselerde ders veriyorlardı. Ne ki, bazılarının da çoğu kez daha alt düzey medreselerde, çok kısa bir öğretim hayatı vardı. Sofya mevleviyeti, bu kazai derecenin orta ile alt düzeyleri arasında bir yerde olsa bile, anlaşılan son derece kazançlı bir makamdı. 15. yüzyıl kadılarından biri veziriazam (1498'den önce Sofya kadısı olan Piri Mehmed Paşa, ö. 1532) olmuşsa da, 17. yüzyıl Sofya kadılarından biri bile kazasker olmadı. Sofya'dan önce ve sonra bir *kadı*nın ulaşabileceği normal atamalar Diyarbekir, Kayseri, Manisa, Belgrad, Saraybosna (Sarajevo) ve istisnai durumlarda Bağdat, Filibe (Plovdiv) ve İzmir kadılıkları olabiliyordu.[3]

17. yüzyılda Sofya'daki şeriat kadılarının çoğunun görev süresi, iki yılı biraz aşan ile iki üç ay sürene kadar değişiklik gösterirken, ortalaması bir yıl gibi çok kısa bir dönemdi. Birkaçı birden çok kez görev yaptı ve dolayısıyla Sofya'da daha uzun yıllar kaldı; bazıları emekliliğinde oraya yerleşmeyi tercih ederken, kimileri de görev yaparken orada öldüler.[4] Gerek kentin topografyasında gerek sakinlerinin belleklerinde kalıcı bir iz bırakan 16. yüzyıl kadılarının tersine, pek az 17. yüzyıl kadısı kentle kişisel bir ilişki geliştirdi. Yerel refaha daha az katkı yaptıkları gibi, aynı

2 Gradeva 2006a.

3 Gradeva 2004a.

4 Örneğin, 1642 ila 1665 arasındaki altı tayininde yedi yıldan fazla Sofya'da kalan Sencar Muizeddin Mehmed Efendi bu kentte ölmüştür.

zamanda o dönemden günümüze ulaşan Hıristiyan metinlerinde de adları geçmiyordu.[5] Bu sonuncusu, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında kadıların önemli bir rol oynadığı 16. yüzyıldaki yeni-şehitlerle karşılaştırılabilecek önemdeki çatışmaların bulunmayışından kaynaklanmış olabilir.[6] 17. yüzyıl huzurlu bir dönem olmaktan çok uzak olsa da, Sofyalıların yaşamındaki önemli olaylar –1630'lar ve 1660'larda kiliselerin tahribi,[7] yerel fahişelerin sürgünü, hatta "şeriatın izniyle ve dünyanın ıslahı için" (Aralık 1652 ila Temmuz 1653) arasında bazılarının asılması[8]– *kadının* değil, görevdeki valinin başlattığı girişimlerdi. 1644'te bir kadı, Sofya'da birkaç kişinin idamını onaylamayıp geçmişte yürürlülüğü olan bir yasadan tasdik almaya çalışan valiye meydan okudu.[9] Bu tür durumlarda şeriat yargıcının kuramsal olarak önemli rolüne karşın, 1644'teki hariç, bu olayların hiçbirinde kent kadısının önemli bir dahli olmuş gibi görünmez. Bu, muhtemelen taşra idaresi ve yargılamasında mülki yöneticinin, kadıların aleyhine artan rolünün göstergesiydi.

KADI MAHKEMESİNİN FAALİYETLERİ

Valinin öne çıkmasına karşın, 17. yüzyıl ila 18. yüzyıl başında Sofya'daki kadı mahkemesi kentliler için olduğu kadar *kaza* (yargısal yetki birimi) sakinlerinin de odak noktasında bulunan bir kamusal alan olmayı sürdürdü. Kadı, kazadaki Osmanlı yetkesinin temel taşlarından birini oluşturuyordu. Kadı mahkemesinin görev kapsamı, güvenilirlikleri hakkındaki kaygılara karşın, bugüne ulaşan sicillerden değerlendirilebilir.[10] İlke olarak, *kadının*

---

5 Bir 16. yüzyıl kadısı tarafından muhtemelen yaptırılan en seçkin anıt Seyfi Efendi'nin, 1560'larda Osmanlı mimarbaşı Sinan'ın okulu tarafından inşa edilip günümüzde hâlâ kullanılan kent merkezindeki Banebaşı/Molla Camii'dir. Seyfi Efendi'nin vakfının diğer kısımları –bir *dersiye* (derslik), bir han ve bir kervansaray– Sofya'daki Osmanlı kültürünün çoğu diğer anıtı gibi çoktandır kaybolup gitmiştir. Birkaç 16. yüzyıl kadısı mektep ve medreselerin, cami ve tekkelerin inşa ve bakımı için bağışlar yapmış ve isimleri kent mahallelerinde anılmıştı.

6 Gradeva 2004b.

7 Gradeva 2010: 63.

8 Melek Ahmed Paşa tarafından (Dankoff 1991: 97-9).

9 Sencar Muizeddin Mehmed Efendi valinin talebine direndi, atına atlayıp İstanbul'a giderek durumu padişaha bildirdi. Zalim paşa çağrıldı, kadının önünde sorgulanıp idam edildi (Uğur 1986: 286-7). Taşra kadıları hakkında 17. yüzyıl şikâyet defterlerinde sayısız yakınma olmakla birlikte, bunlar genellikle çok uzun süre aynı yerde çalışan, hatta bazen yerli olan düşük rütbeli kadılar ve naibler (kadı yardımcıları) hakkındaydı. Şimdiye dek, sadece bir tek Sofya kadısı hakkında 1670'te yapılmış bir şikâyet belirlemiş durumdayım (AŞD 4, sıra 197/doc 1613, Eylül 1670).

10 Burada kullanılan siciller S 1bis (1617-18), S 308 (1619), S 12 (tereke defteri, 1671-8), S 85 (1680-81), S 149 (1683-4) ve S 4 (1708-9); hepsi de Sofya'daki Sts Cyril ve Methodius Ulusal Kütüphanesi Şark Bölümünde yer almaktadır. Sofya'daki sicil koleksiyonları için bkz. Ivanova 2001. Bu tür kayıtların genel olarak güvenilirliğine dair kuşkular hakkında bkz. Ze'evi 1998; Gradeva 2005: 152-63; Ergene 2003; 125-41; Agmon ve Shahar 2008: 12-13.

çıkardığı veya ona ulaşan belgelerin kaydı zorunlu olmayıp, ilgili tarafın gereken harcı ödemeye hazır olmasını da içeren çeşitli koşullara bağlıydı.[11] Sicile kaydedilmesi, özgün belgenin kaybı halinde veya davanın yeniden açılmasında bir tür güvenlik sağlamasına karşın, her zaman başvurulan bir yöntem değildi. Aynı durum, özellikle bireyler veya grupların dilekçelerine yanıt başta olmak üzere, merkezi yetkililerce hazırlanan belgeler için de geçerlidir. Gayrimüslimlere ve köylülere benzer şekilde, muhtemelen mahkemeye kentin Müslüman sakinlerinden daha az başvuranlar gibi "az temsil edilen" özgül alanların varlığından da kuşku duymamak elde değil.[12] Bu kayıtlar, kazadan dışarıya gönderilen yazışmaları da içermez. Bunları (sadece bazıları olmak kaydıyla) sicillere kaydedilmiş gelen evraktan, divan-ı hümayunda muhafaza edilen *divan* tutanaklarından –*mühimme* ve *şikâyet defterleri*)– ve tek tek belgelerden öğrenebiliyoruz. Son olarak, birçok mahkemenin –biri genel konular, mahkemenin temel kazai ve idari faaliyetleri, diğeri de daha özel konularda olmak üzere– paralel kayıtlar tuttuğu da görülüyor; örneğin vakıf belgeleri,[13] miras ve ilgili kazai edimler (*tereke, muhallefat*),[14] gelen emirler[15] ve bazen birkaç kadılığı ilgilendiren evlilik sözleşmeleri.[16] Bugüne ulaşanlarsa çoğu zaman bu paralel sicillerden sadece biridir. Yine de, bu kabul edilmiş eksikliklerine karşın, siciller kadı mahkemesinin geniş kapsamıyla birlikte, bu durumun getirdiği çetrefil müzakerelere ve ilişkilere benzersiz bir erişim sunar. Bu faaliyetlerin araştırılmasında mevcut en kapsamlı kaynak olmaya da devam ederler.

Yargısal bir kurum

Kadı mahkemesi her şeyden önce yargısal bir kurumdu. Tüm diğer işlevleri, bunların kazai işlevle şeriat temelinde esasi ve örfi ilişkilendirilmesinden doğuyordu. Osmanlı bürokrasisi ve padişahların çıkardığı kanun ve diğer yasal buyruklara başvurma yetkisiyle bu erken bütünleşmesi, mahkemenin rolünü daha da genişletti. Sofya şeriat mahkemesi öneminin doruğuna 16. ve 17. yüzyıllarda ulaştı, ama 17. yüzyıl sonuna doğru mülki idarecilerin artan yetkisinden dolayı, öneminde bir azalma oldu. Bu eğilim 19. yüzyılın ikinci yarısına değin devam ederek, bu dönemde ka-

11 Sicillerin tutulması için emirlere karşın (Akgündüz 2009: 205-6), kayıt tutma tarafların kişisel arzusuna dayanıyor gibi görünür.

12 Gradeva 1997.

13 Bkz. örneğin R. 11, 1805-1903. Krş. Radušev ve diğerleri 2003: doc. 471, 175-201. Rusçuk'tan bir diğer sicil (Ruse Tarih Arşivi, no. 2922, 1821 tarihli), bunun yerel uygulama olabileceğini akla getirir. Gelgelelim, Sofya'da vakıf belgeleri "sıradan" siciller kaydediliyordu: S 85 hem yeni hem de mevcut vakıflara dair kanıtlar içerir.

14 S 12 münhasıran mülklerin paylaşımı ve miras sorunlarıyla ilgili belgeleri içerir.

15 Bkz. örneğin, Dimitrov 1981; Gradeva 2004c: 187-8.

16 Mujić 1987.

dı mahkemesi temelde (geniş anlamda) Müslümanların dini sorunlarıyla uğraşan bir kazai kuruma dönüştü. 17. yüzyıl sonu ila 18. yüzyıl sicilleri, vilayet idarecisinin ve personelinin Sofya mahkemesi oturumlarında hazır bulunma sıklığına; kadıların vilayet divanıyla ortak oturumları gerçeğine; ve *ayan-ı vilayet*in (taşra ileri gelenlerinin) mahkemenin işleyişinde –yabana atılmayacak sayıdaki davada taraf olarak, daha çok da "olayın tanıkları" olarak ve sonrasında sicillere kaydedilmek üzere tüm kaza çapında önem taşıyan birçok konuda görüşüp karar veren bir meclis olarak– ağırlıklı varlığına tanıklık eder.[17]

Yargılama rolünde, kadı mahkemesi, tıpkı kendisi gibi münhasıran kazai olmayan birkaç diğer kurumla karmaşık etkileşim içinde işlev görüyordu.[18] En üst düzeyde, imparatorluğun merkezinde, padişah adına hareket eden *divan-ı hümayun* vardı. Başat olarak siyasi bir yapı olan bu divan, aynı zamanda imparatorluğun dört bir yanından –bireyler ve topluluklar, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler, kadınlar ve erkekler, kentliler, köylüler ve aşiretlerden– gelen başvuruları ve şikâyetleri de ele alıyor ve sadece davayı gözden geçirip memurlarına talimat vermek için olsa bile, bunlara cevap veriyordu. Başvuranlar, yerel idarenin bozuk işleyişi, baskısı ve vergi sorunlarından şikâyet etmek için olduğu gibi, ayrıca miras, cinayet, borçlar, ailevi çatışmalar, ticaret ortakları arasındaki sorunlar ve diğerleri gibi özel hukuk davaları için de geliyorlardı. Kimi zaman yerel *kadı*nın (kendi bakış açılarından) tatminkâr olmayan bir kararı için başvuruyorlardı; diğer zamanlarda divana dilekçe yazıyorlardı. Cevaben verilen, padişah adına çıkarılmış emirler, divanın *mühimme*[19] ve 1649'dan sonra ayrıca *şikâyet*[20] defterlerinde veya 1742'den itibaren bölgesel *ahkâm* defterlerinde yer alır.[21] 17. yüzyıl mühimme ve şikâyet defterlerinin Sofya'dan her yıl nadiren ondan fazla kazai örnek içermesi, kadı mahkemesinin Sofyalılar açısından temel kazai kurum olarak kaldığını ve divan başvurularından ancak birkaçının özel nedenlerle verildiğini düşündürür.

Yerel olarak, kadı mahkemesi bir dizi hukuki ve yönetsel örnekte, Osmanlı devletinde *mezalim* mahkemelerinin bir diğer kurumu olan valinin

17 Anadolu'da 18. yüzyıl mahkemesine ilişkin benzer gözlemler için bkz. Ergene 2008: 29-54.

18 Hukuki çoğulluk/çeşitliliğin kuramsal çerçevesi, zayıf ve güçlü, ve Osmanlı gerçekliklerine varmaya yönelik bir giriş üzerine bkz. Shahar 2008.

19 Heyd 1960: 3-6.

20 Majer 1984: 17-23.

21 Bu serilerin özgüllüklerine ilişkin pek çok şey keşfedilmeye beklese de, ahkâm çok az bilimsel ilgi hedefi haline gelebilmiştir. Ayrıca, özellikle kriminal davalarda kadının yargılama yetkisinin kısmen dışında kalan –ulema ve asker için– çeşitli "zümre" mahkemeleri vardı. Bunların yargısal sistem içindeki rolü ve işlevi veya bu gruplar hakkında da pek az araştırma yapılmış durumdadır.

divanıyla etkileşim halinde yürütüyordu.[22] Davalar bazen önce valiye götürülüyor, kadı da buraya davet ediliyor, ardından valinin maiyet mensuplarının da "olayın tanıkları" olarak katılmasıyla kadı mahkemesine taşınıyordu; kimi zaman davalar tam tersi yönde, ilkin kadıya, ardından valiye götürülüyordu. Tüm davaların da valinin mahkemesine götürülüp götürülmediği ve eğer götürülmüyorsa, neden kadıların bu özgül davalara müdahale veya bunları kaydettiği açıklığa kavuşmuş değildir. Aslına bakılırsa vilayet divanının işleyişi ve ilgili kadıyla yetki ve işlev ayrımı konusunda pek çok soru işareti vardır. Bugüne ulaşmış siciller, şeriat ve kanun (yönetsel hukuk) davaları arasında bir ayrım olduğu varsayımını doğrulamaz: Miras anlaşmazlıklarında valiye, vergi toplanmasındaki usulsüzlükler hakkında kadıya başvurulduğu oluyordu.

Başta Ortodoks Hıristiyanlar ve Yahudiler olmak üzere, gayrimüslimlerin kadı mahkemesindeki tutumları üzerine pek çok şey yazılmıştır. Kadı sicilleri temelinde bunları analiz eden araştırmacılar, ittifak halinde tüm gayrimüslim toplulukların yalnız zorunlu (karma, yani Müslümanlarla ilgili –veya cezai) olduklarında değil, aynı zamanda dini diye kabul edilen (evlilik ve boşanma gibi) davalarda da kadı mahkemesine gittiğine değinmişlerdir. Bazıları bu görüngünün açıklaması olarak, alternatif gayrimüslim mahkemelerin yokluğunu görürler; başkaları gayrimüslimlerin "Müslüman" mahkemesine gitmenin onlara kazandırabileceği avantajların –hukukun daha elverişli uygulamaları, davalarından olumlu bir sonuç alma şansının yüksekliği, hükmü daha düşük ücretlerle elde etme fırsatı– onları kendi din ve cemaat yetkililerinin yasaklarına kulak asmamaya götürdüğüne işaret etmekte. Statüleri çok açıkça tanımlanmış olmamasına karşın, gayrimüslim (ille de örtüşmesi gerekmeyen) din ve cemaat mahkemeleri aslında mevcuttu ve yerel kadı mahkemeleriyle etkileşim halindeydi. Bunların önemi 17. yüzyıldan itibaren, Osmanlı yapısındaki karmaşık bir evrimin parçası olarak ve bu millet yapıları dahilinde başta vergilendirmeyle ilgili rollerinin gelişimi nedeniyle büyümüşe benzer.[23] Gelgelelim, ancak 18. yüzyıl sonu ila 19. yüzyıl başındadır ki, Osmanlı otoritesi resmen ve açıkça Ortodoks dini yetkililere/cemaatlere "dini" davalarda bir tür tekel verdi. Fakat bu, belki kısmen şeriatin daha elverişli şartlarından yararlanmaya devam eden gayrimüslimlerin kendi tercihleri nedeniyle hiçbir zaman tam anlamıyla uygulanmadı.[24]

22 Ursinus 2005; Gradeva 2006a. Benim mezalim terimi kullanımım, Heyd'in "yanlışların giderilmesi" kullanımıyla aynıdır (1973: 224-7).

23 Hacker 1994; Gradeva 1997; Kermeli 2007 ve elinizdeki derlemedeki makalesi, Bölüm 24.

24 İnalcık 1982: 440; Gradeva 2004c: 65.

Ortodoks Hıristiyanlar ile bazı Müslüman gruplar içinde işleyen "örf" hukukuna dayanan cemaat mahkemeleri hakkında daha da az şey biliniyor. Başta, Ege adalarındakiler istisnasıyla, bunların nadiren belge bırakmış olması yüzünden, bu son derece tartışmalı bir konu başlığıdır.[25] Milliyetçi Balkan tarih yazımları, cemaat yapılarını "yabancı" mahkemelere önemli bir seçenek, bu bakımdan "milli ruhu" muhafazaya katkıda bulunmuş kurumlar gibi sunmaya gayret etmiştir. Bu muhtemelen bir mübalağa olsa bile, bu kurumların rolü öylece kaldırılıp bir kenara atılamaz. Mevcudiyetleri, hiçbir belgenin korunmadığı yerlerde bile, şeriat mahkemelerine ve muhtemelen kiliseye bağlı mahkemelere giden Hıristiyan köylülerin görece düşük yüzdesini açıklamak konusunda önemlidir. Yine de, bu kurumların uyguladığı hukukun ne olduğu, başka bir sorudur. Çok sıklıkla, baskın şeriat, aşiret ve putperest gelenekleri, kilise hukuku ve Osmanlı öncesi hukuki uygulamalarının karmaşık bir etkileşimi olduğu düşünülebilir.[26]

Burada ele alınmayan karmaşık bir etkileşim ve hiyerarşi içinde işlev gören tüm bu kurumlar ve daha az önemli diğer birkaçı, bunların özelliklerini ve avantajlarını bildikleri ve yasaklara karşı çıkmaya hazır oldukları sürece, ilgililere davalarını uygun koşullarda gördürebilme açısından pek çok fırsatlar sunuyordu.[27] Sofya'daki Osmanlı uyruklarının farklı grupları açısından, bu aşamada bu yargısal kurumların birbirine göre ağırlığını değerlendirmek güç. 16. yüzyıldan bazı kadı sicilleri mevcuttur, ama esasen 17. yüzyıldan başlar, hatta o zaman bile yabana atılmayacak boşluklar içerirler. Divan-ı hümayun faaliyetlerini yansıtan mühimme ve şikâyet defterlerinin döneme ait serileri de önemli boşluklar içerir. Yargı sisteminin diğer unsurları –vilayet divanı, dini mahkemeler ve örfi hukuk mahkemeleri– ele aldığımız dönemde Sofya açısından bilinmez bir değişken olarak kalır. Bu aşamada, sadece var olduklarını iddia edebiliyoruz. Yahudileri, Ermenileri ve "Latinleri" (Raguzalılar ve Katolikler) Sofya kadı sicillerindeki mahkeme kayıtlarının, kent nüfusundaki göreli ağırlıklarına göre çok az olması, her bir cemaat kurumunun kadı mahkemesi davalarından zorunlu olarak bazılarını aldığını düşündürüyor.[28] Gelgelelim, kalıcı olan izlenim, kadı mahkemesinin gerek hukuki gerek yönetsel bir yapı olarak, sözü geçen tüm grupların yaşamlarında güçlü bir odak işlevi görmeyi sürdürdüğü yönündedir.

25 Slot 1982: 98-100; Kermeli 2007: 182-9.

26 Pantazopoulos [1967] 1984: 91-112; Gerber 1981; Gradeva 1997: 57vd; Kermeli 2007: 194-6.

27 Shaham 2006; Shahar 2008.

28 Gradeva 2004d. Ne ki, başka yerlerde durum çok farklı olabiliyordu; krş. Veinstein 1994.

Noterlik işlevi

Kadı mahkemesini, diğer resmi Osmanlı yargısal kurumlarına göre emsalsiz yapan onun noterlik işleviydi. Hiçbir divan bu tipten belgeleri kaydetmemişti. Öte yandan, bunu yapmaları için resmen görevlendirilmemelerine karşın, din ve cemaat mahkemelerinin bu hizmetleri kendi dindaşlarına sağladığını gösteren yeterli bilgi vardır. Noterlik belgeleri, 17. yüzyıldan itibaren metropolitlerin mevcut kodekslerinde muhafaza edilmektedir. Bu mahkemelerin sadece kendi dini gruplarına hizmet etmesinin getireceği sınırlılıkları ve daha sonra doğabilecek itirazlar halinde ve karma davalar mahkemesi olarak sağladığı tartışmasız üstün güvencesi düşünülecek olursa, noterlik kayıtlarının çoğunun kadı mahkemelerinde tutulmuş olması şaşırtıcı değildir. Burada ele alınan dönem için mevcut Sofya sicillerinde, noterlik belgeleri yasal tescillerin %30 ila %50'sini oluşturur. Başta borçlar, evler, atölyeler, dükkânlar, değirmenler, üzüm bağları ve diğer çatılı gayrimenkullerle ilgili, kimi zaman Anadolu veya Rumeli'ndeki diğer uzak yerleşimlerdeki muameleleri; arazi kullanım haklarının devri; krediler; kefaletler ve vekâletler gibi işlemleri içerir. Köleler ve büyükbaş hayvanlar gibi görece pahalı maddeler de dahil, menkul mülklere ilişkin işlemlere ancak çok nadiren rastlarız. Bununla birlikte, kölelerin koşullu veya koşulsuz azadıyla ilgili belgeleri de kadı veriyordu.

Bazı muameleler ve anlaşmalar yerinde, mahkemede yapılırken, diğerleri, muhtemelen çoğu, mahkeme dışında müzakere edilmiş ve bazen yıllar sonra, taraflardan birinin bir yasal belgeye ihtiyaç duyması veya gereken ödemelerin tümüyle itfası anında kaydedilmiş olduğu anlaşılıyor. Çok ender olarak, bir topluluk veya mahalle ile belirli hizmetleri görmesi için tutulan bir kişi arasında yapılan sözleşmeler de kaydedilmekteydi. Kefaletler başlıca borçlar ve toplu yükümlülükle bağlantılı olarak, ama aynı zamanda bir mücrimin hapishaneden salıverilmesi ve gerektiğinde mahkemeye çıkmasını sağlamak için bir teminata ihtiyaç duyulması halinde başvurulan bir muameleydi. Osmanlı İmparatorluğunun başka yerlerinde olduğu gibi, vekâletler genellikle davadaki taraflardan birinin mahkemede temsil edilmesi veya onun yükümlülüklerini kendisi adına yerine getirecek bir temsilciye ihtiyaç duyulması halinde kaydediliyordu. Özgül bir vekâlet için genel örnek, tam olarak belirlenmiş bir davada temsil etmek, bir satış veya başka bir muamele gibi açıkça tanımlanmış bir görevi yerine getirmek veya bir boşanmayı ve boşanma ertesi ilişkilerini düzenlemekti. Müslümanlar ve Ortodoks Hıristiyanlar (fakat nadiren Yahudiler veya Ermeniler), kadınlar ve erkekler gerek yetki veren gerek yetki verilen olarak mahkemede yer alıyordu.

İhtilaflar

İhtilaflı davalar, Sofya kadı mahkemesinin yargısal faaliyetlerinin, bu dönemden kalan yasal belgelerin %17 ila %29'u gibi önemli bir bölümünü oluşturur. Bunlar arazi ve diğer mülkler veya köylülerle kasabalılar arasında ortak sınırlar konusundaki ihtilafları içerir. Bunun yanı sıra vergi ve resimlerin ödemesi, miktarları ve toplanma yöntemleri konusunda vergi toplayıcılar ile mükellefler arasındaki davaları da içerir. Kadıların kentsel ekonomik yaşamı denetleme ve düzenleme konusundaki geniş sorumluluklarıyla yakından bağlantılı olan bir husus da, *kadı*nın ilgili lonca yapılarının rekabetlerinin ötesine geçen davalardaki rolüdür: Bunlar esnaflar (zanaat loncaları) arasında; bir esnaf loncası ile üyesi olmayan veya olan, ama onların yetki alanının dışına çıkan veya yüksek kamusal önemi haiz diye nitelenen durumlarda; bireysel zanaatkârlar arasında; üretim düzenlemelerinin ihlalleri, hammadde tedarikleri, fiyatlar ve pazar yetkilileriyle çatışmalar, esnafın barış ve savaş döneminde devlete karşı yükümlülüklerini yerine getirmelerine dair ihtilaflardır.

Evlilik ve boşanma

Sofya sicillerinde kaydedilen önemli sayıda belgelerin bir türü de ailevi ilişkiler konusundadır.[29] Bunlar (eski) eşlerin arasındaki bir anlaşmanın ve nafaka tahsisinin kaydından, miras veya zorlu boşanmalarla ilgili vasilerin atanmasına kadar değişiklikler gösterir. Mahkemeler, evlenmeye niyetlenen çiftlere kadı mührünü taşıyan özel izin (*nikâh tezkeresi, izinname*) çıkarırlardı. Böyle bir belge, mahalle imamlarını, evliliğin gerçekleşmesinin önünde şeri bir engel olmadığı konusunda bilgilendiriyordu.[30] Kadının kocasının ölümü veya boşanma halinde kadının alacağını (*mehr-i müeccel*) ve ara sıra da birlikte yaşamının özel meseleleri ve koşulları konusunda ayrıntılar veren evlilik sözleşmeleri (*nikâh akdi*) epey nadirdir. Çok nadiren, belki evliliğin Hıristiyan yasallaştırmasıyla ilgili sorunları yansıtacak şekilde, kadılar ayrıca Hıristiyan evilileri de kaydediyordu. Boşanmayla ilgili belgeler kendini çok daha sık gösterir. Müslüman boşanmaların özellikleri yüzünden, mahkemede kaydedilen çoğu boşanma kadın tarafından başlatılan (*hul'* boşanmalar), şartlı olan veya eşler arasında belirli bir anlaşmaya göre yapılan boşanmalardı. Koca tarafından başlatılan boşanma hakkında bilgiler, esas itibariyle, eski eşler arasındaki ihtilafların çözülmesiyle ilgili belgelerden gelir. Hıristiyanlar, özellikle kadınlar da, gerek doğrudan doğruya şeri mahkemeye veya evliliğin kiliseye ait yargısal

29 Ivanova 1999, 2007.

30 S I bis, s. 269, doc. I-XV. Ancak bunlar Sofya'daki sicillerde benzersizdir. Çıkarılması sürmüş olabilirse de kaydedilmemişlerdir.

yapıda dağılmasından sonra boşanmayı kaydettiriyorlardı. Bu tür davalarda, bugüne değin spekülatif kalan birçok soru doğmaktadır: Hıristiyanlar İslam hukukunun koşullarından ve inceliklerinden nasıl haberdar oluyorlardı; nereden öğreniyorlardı; kadının mahkemede talep ettiği veya ara sıra *tereke*lerde baş gösteren mehr-i müeccel fiilen önceden mi, öyleyse hangi formatta düzenleniyordu; yoksa boşanma veya kocanın ölümünden sonra bir stratejiden mi ibaretti; Hıristiyan kadınların şeriat yasasına uygun ama kendi örfleriyle çelişki halindeki mülkte hak iddialarında bulunmaları onlara neye mal oluyordu; ve daha pek çok soru cevapsız kalır.[31] Gerek Müslümanlar gerek Hıristiyanlarla ilgili "kamusal ahlak" ve kadınların medeni durumuyla ilgili meseleler özellikle titizlikle inceleniyordu ve mahkeme bunu sağlamak için işe karışıyordu.

Miras

Osmanlı kanununa göre, yasal olarak tanınan vârislerin bulunmaması veya şeriat uyarınca hak ettikleri hisselerin, bu hakkın kullanılması için yetersiz olması halinde, *beytülmal* (devlet hazinesi) yetkilileri ölenin evini ziyaret edip, devletin mülkte bir hakkı olup olmadığına karar veriyorlardı. Bu türden birçok örnek, vekilin talebi veya vârislerin itirazı üzerine eninde sonunda kadı mahkemesine geliyordu. Kadı mahkemesi, yasal olarak tanınan vârislerin yokluğu, bir kadının hamile olması, reşit olmayan çocuğun bulunması –kısaca himayeye gereksinim duyan "zayıf" mirasçının varlığı– gibi durumlarda müdahale ediyordu. Vârislerin mülkün kendi aralarındaki paylaşımı veya bunlarla ilgili doğabilecek herhangi bir yasal sorun konusunda anlaşmazlığa düştüğü durumlarda da mahkemeye gidilebiliyordu. Mahkeme bundan başka, genellikle murisin ölümünden önceki muamelelerin yol açtığı, vârisler ile hazinenin vekilleri, vârisler ve diğer ilgili taraflar ile sadece vârisler arasındaki ihtilaflar üzerinde de karar veriyordu. Aslına bakılırsa, beytülmalle ilgili veya vârisler arasındaki sonraki sorunlar, kadı sicillerinde oldukça sık kaydedilen eşler arasındaki gayrimenkul sözleşmelerinin nedeni de olabilir. Azad edilen köleler ile eski sahiplerinin vârisleri veya beytülmalin vekilleri arasındaki ihtilaflar da ender değildi ve bu da azatlı kölelerce ilgili belgelerin çıkarılması taleplerinin sıklığını açıklar. Beytülmal ile ilişkilerde beklenen sorunlar, muhtemelen Osmanlı tebaasının ancak istisnai durumlarda başvurduğu, diğer türlü nadir olan uygulamanın da nedeniydi: Potansiyel vârislere hediyeleri/hibeleri beyan ve kaydettirmek veya bir mahkeme mensubunun önünde vârislerinin adını bildirmek. Sofya'da bu çoğunlukla, başta Ermeni tüccarlar olmak üzere kentin geçici sakinleri tarafından

31 Laiou 2007: 258-9.

yapılıyordu. Dini amaçlarla yapılan bağış örnekleri dışında, vasiyetler de aile içinde, dostların veya komşuların ve muhtemelen herkesin kendi dinine mensup din adamlarının önünde beyan ediliyor; ama vârisler arasında veya bir muamele konusundaki anlaşmazlık halinde konu şeriat mahkemesine götürülüyordu.[32] Bu sorunlar her bir cemaatin kendi dini mahkemelerinin yetki alanında olarak kabul edilmesine karşın, çoğu Ortodoks Hıristiyanlar olmak üzere, gayrimüslim toplulukların mensuplarının da aile sorunlarını şeriat uyarınca çözdüğünü sık sık görüyoruz.

Ceza davaları

Sofya kadı sicillerindeki belgelerin ancak %1'i –başta cinayet, kötü muamele, yol soygunculuğu, hırsızlık, zina, ev hırsızlığı, sahtekârlık ve kalpazanlık olmak üzere– ceza davalarıyla ilgilidir. Kefaletler ve mülklerin paylaşımı gibi diğer belgeler, birçok diğer suçun Sofya kadısının yetki bölgesinde meydana geldiğini, ama mahkeme müdahalesine tabi olmadığını gösterir. Bunun ana nedeni, muhtemelen "insana karşı işlenen suç"larda İslam hukukunun ilgili taraflar arasında –mahkeme dışında uzlaşmayı da içerecek şekilde– pazarlığa fazlasıyla yer bırakmasıydı. Mahkemeye, genellikle suçun meydana geldiği yerdeki sakinlerin ortak sorumlulukla suçlandığı ve mücrimin bilinmediği hallerde topluluğun sorumlu tutulacağı bir köyde veya kentin bir mahallesinde doğabilecek sorunlar nedeniyle gidiliyordu.[33] Uzayıp giden davalardan ve emniyet kuvvetleriyle kurbanın yakınlarının baskısından uzaklaşmak amacıyla suçlu tespit edildiğinde bile, topluluğun kendilerini sorumluluktan kurtarmak için kadı mahkemesinden bir belge almaya çalıştığı oluyordu. Bir mahallenin veya köyün sakinlerinin çoğu zaman şiddetli ve alışılmadık koşullarda, intihar veya yaralama sonucu meydana gelmiş bir ölümü ilkin kadıya bildirerek bir soruşturma istemelerinin nedeni buydu. Kimi zaman kurbanın veya akrabalarının suçu veya sadece ölümü beyan ettikleri, böylece topluluğu tazminat ödemekten, hatta zaman zaman mücrim olarak tespit edilmekten kurtardığı da oluyordu. Özgül, ama sık görülen bir örnek de, bir köy veya mahalle sakinlerinin, kendi topluluk üyelerinden birilerini, düşük ahlaklı kadınları veya eşkıyaları, genellikle köy veya mahalleden çıkarılması talebiyle dava etmeleridir. Bu tür davalarda, topluluğun bu şahıslara karşı tanıklığı, davalının suçlamaları reddetmesi halinde bile yeterli kanıt kabul ediliyordu. Kadı mahkemesi eşkıyalıkla suçlanan kişileri (tıpkı ahlaksız davranış davalarında olduğu gibi) suçlamalar yerel halktan büyük gruplarca yapıldığı takdirde bakıyor ve bu suçlamalar genellikle davanın sonucunu belirliyordu.

32 S 149, f. 6v, doc. I, 1684 tarihli.

33 Ivanova 1990: 33-9.

Erken ve geç dönem sicillerin kısaca da olsa gözden geçirilmesi ve karşılaştırılması, kadı mahkemesine ulaşan hukuk davalarının doğasında önemli hiçbir değişikliğe işaret etmez. Gelgelelim, değişen husus, valinin huzurunda, Sofya kadısının yanı sıra bir divan efendisinin de katıldığı *divan-ı Rumeli*'nde görülen mahkeme oturumlarıydı (*meclis-i şeri*).[34] Şu anda sadece bu "yüksek" oturumların konularının çok çeşitli olduğunu ve çoğu zaman bizzat kadı mahkemesi duruşmaları sonrasında veya öncesinde yapıldığını, kimi zaman *emr-i şerif* (padişah buyrukları) ile desteklendiğini söyleyebiliyoruz. Vergilerin toplanması, kimi zaman kazanın uzak köylerinde veya eski vali ve Sofya'nın gayrimüslimleri arasındaki çatışmaların ardından doğan sorunlarla ilgiliydi.[35] Diğer konu başlıkları arasında, Sofya'daki yüksek rütbeli askerler arasında miras bırakılan mülkün mezadındaki itiraz edilen bir satış, Vidin sancağında ihtilaflı tımar, kendi ağalarını öldüren kölelerin yargılanması ve muhtemelen yüksek "kamusal önem"leri nedeniyle valiye götürülen çeşitli meseleler yer alabiliyordu.[36] Kadı mahkemesi ile valinin divanı arasındaki etkileşim de üzerinde daha fazla araştırma yapılmasını bekleyen konular arasında bulunuyor.

VAKIFLAR, TAYİNLER VE DİĞER DİNİ MESELELER

Kazai ve dini otorite olarak şeri mahkeme, vakıfların işleyişini, Müslüman din görevlilerinin (imam, duaguy, hatip ve diğerleri) tayin veya geçici değişikliklerini ve gayrimüslim toplulukların yapılarının devletçe belirlenmiş çeşitli düzeylerini denetliyordu. Bu anlamda kadılar çeşitli vakıflara –kuruluşları, mali durum ve işlemlerine– mütevellinin tayinine ve maddi yapılarının onarımına nezaret ediyorlardı.[37] Mütevelliler aynı zamanda mahkemede veya mahkeme aracılığıyla değiştiriliyorlardı; bu, genellikle vakıf hizmetlerinin dolaysız alıcıları olan yerel Müslüman topluluğun girişimiyle başlayan bir süreçti.[38] Ara sıra gayrimüslim vakıflarıyla ilgili sorunlar da şeriat mahkemesine getiriliyordu. Sofya sicillerinde İslamiyet dışı dinlerle ilgili olarak, metropolitlerin Osmanlı otoritesinin kendilerine izin verdiği işlevlerin sınırlarını ve kapsamını tanımlayan beratların kaydı[39] ve Hıristiyan veya Yahudi ibadet mekânlarında restorasyon izni

34 S 85 ve S 4'te kayıtlı. Divan efendisi teriminin anlamı burada belirsizdir.
35 Örneğin, Razlok nahiyesi, S 85, 1/I, 2/I; çatışmalar için, S 4, 3/I.
36 S 85, 5/II; S 85, 16/I; S 85, 63/II cevap.
37 Örneğin S 85, birkaç vakfiye, Mehmed Sofu Paşa'nın kentteki vakfının işletilmesiyle, mütevelli değişimleri, onarım çalışmasının teftişi ve dışarıya verilen mali borçlarla ilgili belgeler içerir.
38 S 85, 179/I.
39 Örneğin, S 85 mevcut metropolitin azliyle ilgili belgeler içerir; ne ki, Yahudi cemaatiyle ilgili hiç belge tespit edilemedi.

veren belgeler vardır. Kadılar bu sonuncu işlemin çeşitli aşamalarına karışıyorlardı. İlgili grubun başvurusu ve padişahtan gelen bir emrin ardından, mahkeme binanın bir incelemesini yapıyordu. Eski yapının tam boyutları ve betimlemesi, yine kadıların görevlerinden biri olan, yapılan fiili çalışmayı izleme temeli olmak üzere kayda geçiriliyordu. Sofya sicilleri, bu işlemin her iki aşamasını[40] olduğu gibi, gayrimüslim yapılar ve vergilendirme ile Müslümanlarla gayrimüslim topluluklar arasındaki çizgileri koruma konusunu denetleyen valinin ve diğer üst düzey memurların gittikçe artan müdahalesini yansıtan belgeler de içerir.[41]

BİR NÂZIR OLARAK KADI

Kadı mahkemesi, kuramsal olarak her bir yönetsel mahalde, yerel yönetimi oluşturan çeşitli kurumlar ve sistemlerin işleyişi, kentsel ve kazai ekonomi, vergi sistemi, asayişin ve yolların korunması –genel olarak merkezi otoritenin ilgi alanına giren her şey– üzerinde denetim ve bilgi kaynağı olarak padişahın "gözü ve kulağı"ydı. Bu genel ilkenin, gerek konum gerek değişen demografik ve ekonomik gerçeklikler açısından, belirli kazalarda belirli boyutları oluyordu. Aşağıdaki özet, Sofya kadısının nezaret ettiği tipte sorunları 1680-82'deki sicillerden birine yansıdığı şekilde sunuyor.

Kadı mahkemesi ve sicili, yeni bir vali, bizzat kadının kendisi, *mütesellim* (vergi toplayıcı), kazadaki seyyidlerin *kaymakamı* (Peygamber soyundan gelenlerle ilgili meselelerde yerel yönetici), *kassam-ı askeri* (*askeri* mirasların paylaştırıcısı), *mimarbaşı* (kent mimarı) ve kentin asayişinden sorumlu kişi ile yeniçeri ağasının tayininin ilan ve kayıt yeri olmaya devam etti. Kadı, kazada gümüş arama ve çıkarma izinlerini kaydediyordu; üst düzey askeri memurların temsilcilerini, metropoliti, alt düzey (Müslüman) din adamlarını ve daha pek çoklarını kaydediyordu. Memurlar gibi çeşitli vergi toplayıcılarının beratları, mahkemede yalnızca okunmakla kalmayıp aynı zamanda muhtemelen *kaza*daki faaliyetlerinin resmen başladığını işaret eden bir işlemle deftere de kaydedilmekteydi.

Kadı mahkemesi, vergilerin toplanıp devlete tesliminin nezaretinde de önemli bir rol oynamaya devam etti ve ilgili taraflar arasında doğan ihtilafların çözümünde etkili oldu. Sicilde, nakit ödenebilen çeşitli vergilerin, haraçların, öşürün toplanması; bir askeri sefer için arabaların, şikâr-ı hümayun için avcılar ve silahhanenin tedarik ve teslimleri; *kefere taifesi* (yani Ortodoks Hıristiyanlar), Yahudiler ve Ermeniler, Çingeneler, *yürük*ler

40 Gradeva 2010.
41 S 85, 183/I, 199/I, 160/II, 156/I.

(göçebeler) ve *voynuğan*,[42] kent mahallerinin sakinleri gibi çeşitli grupların da aralarında bulunduğu, kısacası *kaza*nın, hatta zaman zaman daha küçük olan bitişik kazaların reayasının vergileri için beratlar yer alır.

Vergiyle ilgili anlaşmazlıklar konusunda, 1680-81 sicili 17. yüzyılın ilk yarısına nazaran yeni bir gelişmeyi gösterir. Çeşitli kayıtlar, kazada köylülerin dağılması ve geride kalanların yoksullaşmasının yol açtığı değişen koşullar nedeniyle, yerel ayan-ı vilayetin, imparatorluk defterinde talep edilen vergi yükümlülüklerinin yeniden belirlenmesi amacıyla toplanmış olduğunu gösterir ve *kadı*nın bu toplantıya katıldığına dair bir işaret yoktur. Yine de, muhtemelen hukuki geçerlik kazandırmak üzere yeni defter mahkemeye götürülüp sicile kaydedilmiştir.[43] Yine benzeri bir yöntem –yerel ayanın yükümlülüklerin *tevzii* için "bir yerde" toplanması– çeşitli teslimatlarda da izleniyordu. Edirne yakınındaki şikâr-ı hümayun için 2 bin avcı gönderme yükümlülüğü, Sofya ve Breznik kazalarında her birinin ayanına ve köy zabitlerine verilmişti.[44] Belirli topluluklar veya meslek gruplarının yükümlülükleriyle ilgili bu ve başka örneklerde, kadı sadece başka bir yerde verilen kararı kaydedip onaylamış gibi görünür.

Bunlarla yakından bağlantılı sorunlar da tımar sistemiyle ilgiliydi.[45] Tımar sahiplerinin berat kaydının yanı sıra, siciller zaten bilinen eğilimlere ve gelişmelere işaret eder: Tımarların iltizam sistemine tedrici eklemlenişi ve buradan doğan vergi toplama sorunları; vekillerin tayini; tımar köyleri arasındaki sınırların çizilmesi; ilgili tımar veya zeamet için aday olan kişinin, hak sahibi sipahinin öldüğünü veya yükümlülüklerini yerine getirmediğini bildirmek gibi yaygın sahtekârlık girişimleri. Birçok emir, kadıyı durumu araştırması ve düzeltmesi konusunda uyarır.

Geleneksel olarak, kadılar askeri seferler için yerel asker toplama işine nezaret ederlerdi.[46] Bu emirler mahkemede okunuyordu ve kadı genel olarak tüm ilgililerin yükümlülüklerini getirmesine nezaret etmekle yetkilendiriliyordu. 1680-81'de sancaktan yerel kumandanlar ve tımar sahipleri, *ruz-ı hızır*da (geleneksel olarak bahar seferlerinin ilk günü olan Curcevdan) İsakça'ya (Isakcea) çağrılırken, serhat boylarının ve Babadağ'ın savunmasından sorumlu yeniçeriler görev yerlerine çağrıldı.[47] Kadıların

42 Erken yüzyıllarda Osmanlı ordusunda ihtiyatlar, 17. yüzyıldan itibaren esas itibariyle has ahırlarda seyis olarak hizmet eden gayrimüslimler.

43 S 85, 150/III-151, bedel-i celepkeşan için; 151/I, avarız için; ve diğerleri.

44 S 85, 185/I.

45 Tımar veya dirlik sistemi üzerine bkz. Metin Kunt ve Gábor Ágoston'nun elinizdeki derlemedeki makaleleleri (sırasıyla 7. Bölüm ve 15. Bölüm).

46 Gradeva 2004c.

47 47 S 85, 155/I, 154/II.

her yerde ve dönemde görülen eşkıyalıkla mücadele konusunda da geleneksel bir rolü vardı. Yalnız belirli olayları soruşturmakla kalmıyor, aynı zamanda herhalde payitahta veya valiye göndermek üzere, haydutların ve suç ortaklarının listesini derliyordu. Asayişin devamına yönelik sistemlerin doğru dürüst işlev görmesini sağlaması, tehlikeli yerlere muhafızlar yerleştirmesi ve bizzat asayişin sağlanmasından sorumlu olanların zulmünü önlemesi bekleniyordu.[48]

Bu sicilin Sofya'da veya genelde esnaf ve pazarın işleyişine dair pek az belge içermesi ilginçtir. Rusçuk (Ruse) sicillerinde bulunmasına karşın, Sofya'dakinde esnaf mensubiyetinde hiçbir belirlenmiş ücret veya değişim kayıtlı değil. Bu biraz tuhaf, çünkü kadı bazı esnafın sefer yükümlülükleriyle ilgili çeşitli emirleri ve topluluklara dair kararları veya yerel bir hamamdaki tellakların ücretlerini belirlemekte etkindi. Gümülcine'den gelen şap da dahil, çeşitli ürünlerin satışındaki tekeller konusunda da ona başvuruluyordu.[49]

MAHKEME PERSONELİ VE YEREL ORTAKLARI

Kadıya yardım eden bir dizi uzmanlaşmış memur, personel ve kazai süreçte az veya çok resmi katılımcılar da vardı. Bu ilk grup arasında, çeşitli polis ve askeri görevliler dışında, *naib*, *muhtesib* (pazar müfettişi), *kassam-ı askeri* ve "uzmanlaşmış" olan ile sıradan personel arasında aracı figür olarak *kâtip* bulunuyordu. Naibler, her rütbeden *kadı*nın kaza ve nahiyelerdeki muavini ve bir şeriat yargıcının yardımcıları olarak iki tipik rolde gözlemlenir.[50] Sofya'da genellikle, belirli bir hukuki nitelik düzeyinde olduklarını düşündürecek şekilde, cürüm eylemlerini, sivil ve ailevi hukuk davalarında veya gayrimüslim ibadet yerleri hakkında soruşturmaya gönderilen heyetlerde mahkemenin temsilcileri olarak yer alıyorlardı. Bazen naiblerin davalarda *şühûdü'l-hâl* olarak ortaya çıktıkları da olurdu. İmparatorluğun genelinde olduğu üzere, Sofya'da da *muhtesib*, kadı mahkemesine bağlı olarak çalışıyordu. Yetkileri arasında, en başta pazarın düzgün işleyişini sağlamak ve küçük suçlarda esnaf ve tüccara *in loco* ceza kesmek yer alırken, pazar yasaları ve disiplinin daha ciddi ihlalleri kadıya götürülüyordu. Muhtesibin bir başka görevi, zamanı gelen borçları toplamanın yanı sıra, ödeme güçlüğüne düşen borçlular için kefiller bulmaktı. Muhtesib ayrıca temelde borçlular için olan, ama haydutların da atıldığı hapishanenin yönetimini de yürütüyordu.

48 S 85, 177/I, 181/II, 168/III.
49 S 85, 152/I, 238/I, 235/III, 167/III.
50 Veinstein 2001.

*Kadı*nın yanında ayrıca kâtipler, mahkeme hizmetlileri ve kapıcıları çalışıyordu. Balkanlar'ın diğer yerlerinde olduğu gibi, Sofya'da da kâtipler sıradan kitabet işini aşan çeşitli görevlerden sorumluydu. Belgeleri kaleme almak ve sicillere kaydetmek gibi aşikâr görevlerinin dışında, birkaç kâtibin sık sık soruşturma heyetlerine başkanlık etmesi, en azından bazılarının bir çeşit hukuki nitelik düzeyinde olduğunu düşündürür. Çoğu zaman *şühûdü'l-hâl* listesinde de yer alıyorlardı. *Muhzır*lar da kadıların sıkça adı geçen yardımcıları arasındaydı. Başlıca görevleri, mahkemeye gelmemiş davalıları getirmekti. Bundan başka, borçları toplamasında muhtesibe de eşlik ediyorlardı. Çok sıklıkla şühûdü'l-hâl olarak görev yaptıkları da oluyordu. Ele aldığımız dönem boyunca, Sofya'da bir başkanları vardı (*muhzırbaşı*), ama onun sıradan muhzırlardan ayrı kendine özgü görevleri olup olmadığı açık değildir. Mahkeme *emin*leri muhtemelen mahkeme harçlarını toplamaktan sorumluydu. Onların da tanıklar arasında yer aldıkları görülür. Burada Sofya sicillerinde, genellikle *şühûdü'l-hâl* arasında isimleri ara sıra görünen ve Türkçe konuşamayan *zimmi*ler ile mahkeme arasında çevirmenlik yapan tercümanlardan da söz etmemiz herhalde doğru olur.[51]

Yerel sakinler mahkemenin işleyişine çeşitli görevlerle katılıyorlardı. Özgül davalarda kanıtları sağlayan tanıklar olmanın dışında, *muslihun* (aracılar) ve *şühûdü'l-hâl* arasındaki anlaşmazlıklarda görüş bildiren "uzmanlar" olarak yararlanılıyordu. Muslihun kurumunun Osmanlı kazai sisteminde çok önemli bir yeri vardır.[52] Uzlaşma, imparatorluğun her yerinde çatışmaların çözümünde yaygın şekilde kullanılan, çoğu zaman halihazırda çözülmüş bir çatışmayı kaydetmekle yetinen yargı yetkililerince de resmen tanınan ve kabul edilen bir mekanizmaydı. Muslihun bireyler arasında, bireylerle bölgesel bir topluluk (mahalle veya köy) arasında, Hıristiyanlar arasında, Müslümanlar arasında ve karma davalarda, cinayetin de içinde bulunduğu daha bir dizi ihtilafa müdahale ederdi. Bu gibi ve daha önemsiz suçlarla ilgili olarak, mahkemeye çok az davanın gelmesi olgusu, bu kurumun yasal sistemde ve hukukun uygulanışındaki gerçek rolünün ne olduğu sorusunu doğurur.

İslam devletlerinin yargısal sistemiyle ilgili en çok tartışılmış konulardan biri, isimleri kadı mahkemesi hüccetlerinde sıralanan *şühûdü'l-hâl*'dir.[53] Varlıkları herhalde mahkeme tarafından yazılan belgeye meşruiyet veriyordu ve karara itiraz edilmesi halinde, izlenen yolun doğruluğunun potansiyel tanıkları olarak da hizmet edebiliyorlardı. Bundan başka,

51 Veintein 2000; Çiçek 2002.
52 Tamdoğan 2008.
53 Jennings 1978: 141-5; Canbakal 2007: 125-49.

kadıya yerel uygulamalar hakkında danışmanlık yapmış da olabilirler. Sofya'da ve Balkanlar'ın başka yerlerinde, şühûdü'l-hâl ne sınırlı bir "güvenilir kişiler" çevresi ne de uzmanlaşmış hukuk bilgisine sahip kişilerdi. Çok sıklıkla aralarında, önde gelen kent sakinlerini ve Sofya kadıları ve başka yerlerin kadıları, naibler, kâtipler, muhzırlar, yeniçeriler ve diğer askerler, hocalar, cami görevlileri ve mahalle imamları da dahil mahkeme üyelerini, ama aynı zamanda, özellikle sonraki sicillerde esnaf ve tüccar, kimliği tanımlanmamış kişiler ve valinin maiyetinden isimler görüyoruz. Bazı davalarda, gayrimenkul muameleleri veya kriminal soruşturmalarda, örneğin aynı mahallenin sakinleri, hatta komşuları veya taraflardan en azından biriyle aynı mesleki veya dini mensubiyette olmaları nedeniyle, bu tanıkların sonuçtan çıkar sağlayacağı açıkça görünüyor. Gelgelelim, her zaman durum bu olmuyor. 17. yüzyılda *şühûdü'l-hâl* üyeliğinde önemli bir değişim olarak, yüzyılın ikinci yarısında Müslüman önderliğin –*ayan* veya kapı halkı olarak tanımlanabilecek kişilerin– gittikçe daha öne çıkan varlığıdır.

Son olarak, kadı mahkemesinin işleyişine katılan yerel halktan bir başka grup da, uzmanlar olarak adlandırılan (*ehl-i hibre, ehl-i vukuf, ehl-i hiresi*) kişilerden oluşan ve çeşitli davalarda zaman zaman durumu açıklığa kavuşturmak için gönderilen "uzmanları" da içeren heyetlerdi. Bunlar vakıf harcamaları, kiliselerin yeniden inşası, mal ve inşaat muameleleri, ceza davalarında ve esnaf arası anlaşmazlıklarda görüş veriyorlardı. Bu uzmanların görüşleri genellikle mahkeme kararına esas teşkil ediyordu. Tavsiyelerinin önemine karşın, isimleri ve mesleki nitelikleri çoğu zaman bildirilmiyor, jenerik "uzmanlar" teriminin altında gizli kalıyordu. Ne yazık ki bu da, gerek farklı davalarda ne tür kişilerin çağrıldığına gerek bu davetin kimin tarafından yapıldığına –ilgili taraflarca mı, yoksa kadı tarafından mı– dair sistemli sonuçlara varmamızı engeller. Bununla birlikte, bu kurul yerel şeri mahkemeyle ve kolluk kuvvetleriyle işbirliği halinde çalışan bir yerel çıkarlar ve bilgi bütününü temsil ediyordu.

SONUÇ

Çok geniş bir kazai davalar yelpazesi ve birtakım askeri, idari memurlar kadar, aracılık eden daha pek çok kişiye nezaret etmesi için şeriye mahkemesi kadılarına ve mahkemeye başvurulması uygulaması devam etti. Gayrimüslim cemaatler veya köylülerden çok, öncelikli olarak Sofyalı Müslümanlar için olmakla birlikte, kadı mahkemesi bütün gruplara yerel nüfusun odağındaki yargısal kurum olarak hizmet etti. Mülkiyet

haklarının yasal kanıtı olarak işlev gören, mahkeme içinde veya dışında yapılan anlaşmalara meşruiyet kazandıran belgeler çıkardı. Bu, kararları büyük ihtimalle yaptırım gücüne sahip bir yetkili kuruldu. Hiç kuşkusuz, bu durum kendilerine ait ve "yabancı" mahkeme arasında seçim yapmak durumunda olan gayrimüslimler için kadı mahkemesini çekici hale getirdi. Kadılar esas itibariyle ihtilaflı konuları çözüme bağlarken, cürümlerde kamusal düzeni sağlamaktan sorumlu memurlarla yakın işbirliği içinde hareket ediyorlardı; kanun alanında, özellikle tımar sistemi ve vergilerle bağlantılı sorunlarda vali ve onun divanıyla işbirliği yapıyorlardı. Sofya'da 17. yüzyıl sonlarına doğru, Rumeli valisi ve kadı arasındaki işbirliğinin daha da yakınlaşmasıyla, önemli yerel isimlerin karıştığı veya kamusal önemi haiz görülen davalarda vali, temyiz kurumu olarak hareket ettiği zaman, şeriat mahkemesinin bazı oturumlarına katılmaya başladı. Öteki hallerde, Sofya kadısının da valinin divanında adalet dağıtılmasına katılması ve ardından zabıtları kendi siciline kaydetmesi, kadıların yönetsel sistemle daha da bütünleşmiş hale gelmeleri ve yargısal sistemde mülki idarecinin artan önemini yansıtan diğer iki gelişmeydi. Bu gelişmeler, uzun vadede, 19. yüzyıl ortasına gelindiğinde, kadı mahkemesinin yönetsel yetkilerini kaybederek, münhasıran değilse de, öncelikli olarak bir kazadaki Müslümanların dini ihtiyaçlarına karşılık vermesi ve tedricen büsbütün şeri bir nitelik almasıyla sonuçlandı.

İmparatorluğun gayrimüslim uyruklarının yaşamında şeriye mahkemeleri yargıçlarının rolünün tedrici gerilemesi de bu süreçle paralel ilerledi. Sofya kazasındaki Hıristiyanların ağırlıklı çoğunluğuna karşın, Hıristiyanlar arasındaki davaların, Müslümanlara nazaran görece çok az davanın kadı sicillerine kaydedilmiş olduğuna işaret etmek gerekiyor. Sofya'daki Yahudiler ve Ermeniler, kentli bir nüfus olmalarına karşın, şeri mahkemenin olası avantajlarına en az kapılan ve ancak karma davalarda –başta Müslümanlar olmak üzere, diğer dini grupların üyeleriyle birlikte– başvuran gruplardı. Ortodoks Hıristiyanlar çeşitli aile ve miras hukuk anlaşmazlıklarında, hatta evlenme ve boşanma yahut aile içi ihtilaflarda mülkün paylaşılması için şeri mahkemeye giderken, Yahudiler ve Ermeniler için durum böyle değildi. Gayrimüslimlerin kadı mahkemelerine azalan ilgisini açıklarken, kent halkı arasındaki davaların köylülerle ilgili olandan çok daha fazla olduğunu ve 17. yüzyılda Balkanlar'daki çoğu kentle birlikte özel olarak Sofya'nın ağırlıklı bir Müslüman nüfusa sahip olduğunu da unutmamamız gerek. Köylülerin durumuna gelince, yolculuk etmenin tehlikeleri ve ulaşımın güçlüğünün yanı sıra kentte kalmanın getireceği masraflar en önemli engelleri oluşturuyordu. Gayrimüslimlerin kadı mahkemesine karşı tutumunu biçimlendirmekte çok önemli bir

husus da bu mahkemenin kararlarını şeriate dayandırırken, gayrimüslimlerin, 17. yüzyıldan itibaren cemaat yapılarıyla paralel olarak önemi artmaya başlamış görünen alternatif kurumlara –Ortodoks Hıristiyan, Yahudi, Ermeni ve Katoliklere özgü dini ve özerk mahkemelere– başvurma imkânlarının bulunmasıydı. Bununla birlikte, 19. yüzyıl reformlarına değin, şeri mahkemeler, tüm Osmanlı dönemi boyunca taşralarda özellikle Müslümanlar için, ama tüm Osmanlı uyrukları için başlıca yargısal kurum ve her kazanın yönetsel yüreği olarak varlığını korudu.

Beşinci Bölüm

İMARETLER*

Amy Singer

Birden fazla Osmanlı imaretinin kapısının üzerinde, Kuran'dan bir alıntıyla şöyle bir kitabe yer alır:

> "Onlar seve seve yiyecekleri yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) "Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz."[1]

Bu sözlerde olanca açıklığıyla sergilenen amaçla birlikte, imaretlerin uzun süredir dul, yetim, yaşlı, hasta veya engellilerin yanı sıra talebeleri ve münzevi mutasavvıfları mütevazı ama ücretsiz yemeklerle besleyen günümüz aşevlerine benzetilmesi hiç şaşırtıcı değildir. Gelgelelim, Osmanlı imaretlerinde herhangi bir karşılık ödemeden her gün yemek yiyen kişiler yelpazesi, tıpkı menüler, hizmet ve ortam gibi, ekonomik ve toplumsal olarak bu listenin akla getirebileceğinden çok daha genişti.[2] Aşağıdaki inceleme Osmanlı hayırseverlik uygulamaları, maddi kültürü, tüketim alışkanlıkları ve mimarisi bağlamında Osmanlı imaretlerini keşfediyor. İmaretleri binaları ve yerleri, yararlananları ve sundukları yiyecekleri birlikte ele alıyor.

Osmanlı hayırseverliğinin çerçevesini, Müslümanların hayır ilkeleri ve uygulamaları oluşturuyordu. Yıllık zekât ödemeleri, bütün Müslümanların beş temel yükümlülüğünden biridir. Buna ek olarak, Kuran ve hadisler (Hz. Muhammed'in sözleri ve eylemleri hakkındaki rivayetler) de sadaka vermeyi sık sık tavsiye eder. Sadaka bağışları, bir dua kadar küçük olabileceği gibi cami, okul, hastane, kervansaray, hamam, imaret veya kamusal çeşmeden oluşarak binlerce kişiye toplumsal hizmet ve yoksullara yardım sunan bir külliye de olabilir. Dolayısıyla imaretler Osmanlıların bireysel hayır bağışlarının fiziksel kanıtlarıdır.[3]

---

* Bu araştırma İsrail Bilim Vakfı tarafından desteklenmiştir (burs no. 657/07)

1 Kuran 76: 8-9.

2 Meier (2007: 123) de bu çelişkiye değinir ve imaret yararlanıcılarının listesinde bariz siyasal gündeme işaret eder.

3 Zysow 2002; Weir ve Zysow 1995; Singer 2008.



Resim 5.1. III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın (ö. 1805) İstanbul, Eyüp'teki imaretinin girişindeki kitabe. Kuran: 76: 8-9: "Onlar, seve seve yiyecekleri yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) "Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz."

Bütün imaretler, kimi zaman *sadaka cariye* (kalıcı hayır işleri) olarak da bilinen vakıflar olarak kuruluyordu. Vakıflar, Müslüman âleminin dört bir köşesinde, belki İslamın ilk günlerinden bu yana toplumsal ve yoksullara yardım hizmetlerinin kurulup yürütülmesinde kullanılan alışılmış araçtır. Bunların çoğu günümüzde devletlerin sosyal güvenlik kurumları tarafından verilen (eğitim, sağlık, yoksulluk yardımı) hizmetlerdi, ama bundan başka ibadet tesislerini (cami, abdest havuzları, mezarlıklar) ve altyapı projelerini de (su ikmal tesisleri, yollar, köprüler) içeriyorlardı. Bu külliyelerin zaman içinde kalıcı, kentlerin sosyoekonomik yaşamının ve imar dokusunun kalıcı bir özelliği olarak tasavvur edildiğine işaret edecek şekilde, binaların bakımı için gereken tedarikler "vakfiye"lere, yani vakıf kuruluş belgelerine dahil ediliyorlardı.[4]

Müslüman dünyasında hayır için yemek dağıtımı Osmanlılardan önce de vardı. En eskileri arasında, El-Halil'deki (Hebron) *simat el-Halil* (Halil İbrahim Sofrası) yer alır. İbrahim'e atfedilen ve 11. yüzyıl İranlı seyyah Nasır-i Husrev tarafından teyit edilen bu gelenek, her gün El-Halil'e gelen herkese bir dilim ekmek, zeytinyağında pişmiş bir kâse mercimek

4 Vakıflar hakkında genel bir çalışma için bkz. Peters ve diğerleri 2002; bakımı ve onarımları üzerine bkz. Ergin 2007.

çorbası ve kuru üzüm veriyordu.[5] Mısır'da Fatımiler ve Memlûkler döneminde, sultanlar ramazan gibi özel günlerde yemek dağıtırlardı; kıtlık dönemlerinde de seçkin grup mensuplarını gıda yardımı için bağış yapmaya teşvik ederlerdi. Osmanlı beyliğinin kuruluş dönemiyle çağdaş, özel amaçlı mutfaklar başka yerlerde de mevcuttu. Tebriz'de, Reşidüddin vakfının (1300) seyyahlar, yetimler, talebeler ve dervişler için ayrı mutfak ve menüleri vardı.[6] Gelgelelim, çok amaçlı vakıfların tanımlanmış yararlanıcı gruplara her gün yemek sunmasının yaygın bir özelliğe dönüşmesi Osmanlılar döneminde gerçekleşecekti.

İmaretler, tarihinin başından sonuna değin Osmanlı İmparatorluğunun her bir köşesinde kuruldular. İlki 1330'larda, sonuncusu belki 1890'da kuruldu; ama en azından İstanbul'daki Eyüp'te kurulan bir tanesinin 18. yüzyıl sonundan beri aralıksız olarak çalıştığı söylenmektedir. Bu yapılar çoğunlukla Anadolu ve Balkanlar'ın kasabalarında ve kentlerinde, daha ender olarak kırsal kesimde veya köylerde bulunuyor, çok nadiren de Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın Arapça konuşulan dünyasında yer alıyordu. Bu mutfakların sayısı yüzlerceydi, ama aynı anda kurulmadıkları gibi sürekli açık da kalmadılar. Bunların çoğu, sonraki dönemlerden ziyade, Osmanlı tarihinin ilk üç yüzyılında kurulmuştu. Boyutları bakımından, bir ila iki düzine kişiye günde bir kez yemek sunan mahalle veya küçük taşra kuruluşlarından, yüzlerce kişiye günde iki kez yemek veren büyük sultani aşevlerine dek değişiklik gösterebiliyordu. Bunların en yoğunlaştığı yer, sırasıyla eski Osmanlı payitahtları olan Bursa ve Edirne'dekilerin elli katı imaretin bulunduğu İstanbul'du. Diğer büyük veya önemli kentlerde de birkaç imaret bulunuyordu: Örneğin Amasya (sekiz), İznik (on), Manisa (yedi), Selanik (yedi); ayrıca hatırı sayılır büyüklükte bir kentin (Afyon, Aksaray, Belgrad, Şam, Dimetoka, Kastamonu, Mekke, Üsküp, Trabzon gibi) hiç değilse iki veya üç imaretinin olması nadir değildi.

Tüm Osmanlı imaretlerinin resmi bir listesi yoktur ve bu listeyi oluşturmak da zordur. "İmaret" sözcüğünün kendisi bile yanıltıcı olabilir. Arapçadaki özgün *imâra* sözcüğü "yerleşme ve toprağı işleme" veya "inşa etme, oturulabilir hale getirme" anlamına gelir. Osmanlı Türkçesinde *imaret* biçimine dönüşen sözcük bu arada iki ek anlam daha kazanmıştır. Yeni mahallelerde kurulup geliştirilen külliyelerin kullanımından türetilen bir anlam olarak bir veya daha çok binanın inşa programı demektir. Külliyeler aynı zamanda, yeni bir Müslüman topluluk tarafından veya bir menzilde ihtiyaç duyulan temel fiziksel altyapı ve hizmetleri sunmaları sayesinde yeni yerleşimlerin veya müstahkem ileri karakolların yara-

5 Nasir-i Khusraw 1881: 57-8.

6 Sanders 1994: 28, 52, 75, 79; Singer 2002a: 141-52; Zarinebaf-Shahr 2007; Kiel 2007.

tılmasına da katkıda bulunmuşlardı. Daha dar anlamda "imaret," kimi zaman *imaret-i darü'z-ziyafet*, yani "ziyafet evi" olarak tanımlanan, bir külliyedeki birçok unsurdan biri olarak "aşhane"dir.[7] Bu bölümde "imaret" sözcüğü sadece aşevlerine ve onlara bağlı müştemilat anlamında kullanıldı: Ambarlar, kilerler, yemekhaneler ve pişirme ocakları.

Birkaç kurumun yiyecek dağıtması da, imaretlere ilişkin kafa karışıklığını artıran bir olgudur. Özellikle Osmanlı egemenliğinin ilk iki yüzyılında, zaviye-imaretlerle imaret-camilerin işlevsel olarak örtüştüğü anlaşılıyor. Kaldı ki bedava yemek derviş tekkesinde (*takiyya, hanegâh* veya *zaviye*), kervansaraylarda ve bir imparatorluk sarayında da verilebiliyordu. Bu kurumların, özellikle kentsel çevrelerde sıklıkla birbiriyle rekabet mi yoksa işbirliği halinde mi çalıştığı açık değildir. Bu tür stratejiler kimileri açısından kentte ayakta kalabilmenin ayrılmaz bir parçası olabilirse de, bireylerin birden çok kurum arasında nasıl seçim yaptığı da iyi bilinmiyor. Bu kurumların halk üzerindeki toplu etkisini tam olarak belirlemek zordur, ama 16. yüzyılda Edirne ve İstanbul nüfusunun %10'unun her gün imaretlerde yemek yediği hesaplanmıştır.[8]

TARİH YAZIMI VE KAYNAKLAR

İmaretlerin kendilerine özgü tarihi 20. yüzyıl sonuna değin çoğunlukla ihmal edilmiştir. Sözü edildiği zaman, öncelikle vakfiyelerinden yola çıkılarak değerlendirildiği için, bunlar büyük ölçüde durağan, değişmez olarak kavranmıştır. Ayrıca, bunlar çoğunlukla, Osmanlı külliyelerinin Müslüman dininin ve İslami irfanın vitrin unsurları olarak hizmet ederek merkezini oluşturan cami ve medreselerin müştemilatları betimleniyordu. *Encyclopedia of Islam*'ın (1908-9'da yapılan) ilk baskısında bu terim hakkında sadece kısa bir paragraf vardır. 1960-2003'te yapılan ikinci baskıdaysa, hiç madde başlığı olmayıp, "imaret" sadece genel "matbakh" (mutfak) maddesi altında ele alınır. Godfrey Goodwin klasik eseri *Osmanlı Mimarlığı Tarihi*'nde imaretlerden defalarca söz eder ve "imaret"i kendi terimler sözlüğünde "aşhane" olarak tanımlarsa da madde başlığı dizinde yer almaz. Gelgelelim, kitabın II. Ek'i imaretin aşhane değil de külliyeler olarak tanımlandığı, genişletilmiş bir "vakfiye ve imaret sistemi" tartışmasıdır. Bu "vakıf-imaret sistemi"nin imparatorluğun gelişimindeki önemini hem Ömer Lütfi Barkan hem de Halil İnalcık vurgulamışlardır.[9]

---

7 Ergin 1939: 5-16; Ayverdi 1966: 84-8; İnalcık 1990b: 10-11; Singer 2006: 124-7.

8 Barkan 1962-3a; Gerber 1983; Yerasimos 2007: 242. Barkan ve Gerber'in, sırasıyla İstanbul ve Edirne'deki imaretler için yaptıkları kaba hesaplamaya yakın geçmişte itiraz gelmiştir: Orbay 2007a.

9 Huart 1927; Waines ve diğerleri 1989; Goodwin 1971: 455-7; Barkan 1962-3a; İnalcık 1990b.

Aşevleri olarak imaretler hakkındaki biraz daha uzun çalışmalara gelince: İkinci Osmanlı payitahtı olan Edirne üzerine yapılmış iki araştırma yerel imaretlerin geniş bir kataloğuyla birlikte toplu etkilerinin bir çözümlemesini de sunar.[10] Daha yeni bir yayın, bu makalenin yazarının, I. Süleyman'ın zevcesi Haseki Hürrem Sultan (ö. 1558) imaretinin kuruluş sürecini ve ilk işleyişini inceleyen *Constructing Ottoman beneficence: An imperial soup kitchen in Ottoman Jerusalem*[11] adlı kitabıdır. Ayrıca imaret, 18. yüzyıl Kudüs'ünde vakıf kuruluş ve yönetimi konusunda sunduğu kavrayışlar açısından Peri tarafından geniş bir biçimde incelenmişti.[12] İmaretler üzerine daha geniş kapsamlı tartışmalar, arasında birkaç ciltten oluşan bir Türk tarihi derlemesindeki madde başlıklarından birini oluşturmaktadır.[13] En yakın dönemde, çok geniş bir yelpazeye yayılan on beş makaleden derlenmiş *Feeding People, Feeding Power*'daysa imaret araştırmalarının sorunları tanımlanır, ilgili kaynak malzemeler belirlenir ve gelecekteki araştırmaların yönleri çizilir.[14]

Aşevleri hakkında kaynak malzeme sıkıntısı yoktur. Gerek büyük gerek küçük vakıflara ait olmak üzere, binlerce Osmanlı vakfiyesi günümüze dek ulaşmıştır. Bir vakfiye, geniş bir biçimde veya daha az ayrıntıyla kurucunun niyetlerini; kurulacak kurumu; sağlanan hizmetleri; personeli, ücretleri, donanım ve mefruşat ile vakfedilmiş gelir getiren mülkleri betimleyen binlerce sözcük içerebiliyordu. İmaretler hakkında vakfiyeler genellikle menü, malzemeler, mutfak personeli, yiyecekler için bütçe, donanım ve ücretlerle ilgili şartları belirliyordu. Vakfiyeler kurucunun, tümü de kültürel olarak biçimlenen ve o vakfın özgül boyutuna ve yerine göre ayarlanan niyetlerinin, beklentilerinin ve ideolojisinin bir kopyasıydı. İlgili diğer yazılı kayıtlar arasında *tapu tahrir defterleri* (Osmanlı gelir inceleme kayıtları) ve yerel *kadı sicilleri*nin yanı sıra Osmanlı vakayinamelerinde bulunan kanıtlar ve hem Osmanlı hem de ecnebi seyyahların raporları yer alır. Bazıları bakımlı, hatta kullanılır durumda olmak üzere, canlı birer kanıt olarak ayakta kalan birçok yapı da vardır. Bazı mutfak gereçleri (tahıl sandıkları ve değirmenler) bulunmuştur ve herhalde gerisi de –kazanlar, kepçeler veya kâseler– tanımlanmayı beklemektedir.

İmaretlerin çoğunun yıllık veya dönemsel "muhasebe defterleri" mevcuttur. Bunlar satın alınıp depolanan gıda maddelerinin ayrıntılı listelerini, vakıfta istihdam edilen veya hizmetlerinden yararlanan kişilerin

10 Kazancıgil 1991; Gerber 1983.
11 Singer 2002a.
12 Peri 1983, 1992.
13 Singer 2002b.
14 Ergin ve diğerleri 2007.

isimlerini ve konumlarını, yıllık vakıf gelirlerinin miktarını ve kaynaklarını içerirler. Muhasebe defterleri, imaretlerin değişme kapasitesi ve işleyişini anlamakta kullanılmak için vakfiyeler ve edebi metinlerin faydalı yoldaşlarıdır. Daha ayrıntılı kayıtlar yemek ve ekmek alanların, yemek tahsisi yerine nakit ödemelerin, günlük ambar gelir ve giderlerinin listesini verir, gerek nakit harçlık alıp bedava yemek almayanlar, gerek maaş alan çalışanların kayıtlarını ayrıntılandırır.[15] Her şey göz önüne alındığında, muhasebe defterleri gıda maddeleri ve imaretler için olduğu kadar tüketim ve beslenme kuralları konusunda da benzersiz birer kaynaktır.[16]

İMARETLERİN İNŞASI

Zaviyelerle birlikte, imaretler de Balkanlar'da batıya, Anadolu'daysa güneye ve doğuya doğru Osmanlı fetihlerinin bir yerleşim mekanizması işlevi gördüler. Her bir kurum gezgin dervişlere, seyyahlara, talebelere, tüccara ve yoksullara yiyecek ve barınak sağlıyordu. Onlar İmparatorluğun her kasaba ve kentinde istikrarlı bir Osmanlı varlığı yaratmayı amaçlayan genel politikanın parçasıydı ve taşralarda yabana atılmayacak bir Osmanlı yatırımını temsil ediyordu.[17] Osmanlı imaretlerinin berrak bir arkitektonik soyağacı henüz oluşturulmamıştır. Araştırmacılar imaretlerin muhtemel modeli olarak Selçuklu kervansaraylarına işaret ederler, ama en erken dönem imaretleri küçük kuruluşlardı. Kervansarayların en mütevazı olanı bile bir dış duvarla çevrilmiş olarak mutfak, cami ve hamamla birlikte yatacak yer, ahır ve ambar içeriyordu; Anadolu kasabaları arasında düzenli aralıklarla yerleştirilmiş bu yapılar insanlara ücretsiz ve güvenli barınak ve yiyecek sunuyorlardı.

Osmanlıların ilk iki yüzyılında zaviye-imaretler ve imaret-camileri barındıran T-biçimli camiler çok işlevliydi. Merkezi mekânları ibadete ve tasavvuf ayinlerine ayrılmışken, yan *ivan*lar (odalar) gibi ikincil mekânlar uyumak ve belki de yemek yemek için kullanılıyordu. Pişirme muhtemelen ayrı bir binada veya dışarıdaki avluda yapılıyordu. Bu esnek mekân kullanımı, gazi savaşçılara, onların dışında yarı yerleşik göçebelere, Batı Anadolu'nun Türk beyliklerine ve yeni fethedilen Balkanlar'a yeni yerleştirilen insanlara ruhani rehberlik eden sufi şeyhlerinin tercih ettiği çeşitli İslami uygulamalara imkân veriyordu. Örnekler arasında, hepsi birer imaret de içeren Orhan Gazi ve I. Bayezid'in Bursa'daki 14. yüzyıl

15 Bu defterlere dair en geniş araştırmalar Barkan'la (1962-3b, 1964 ve 1971) birlikte başlamıştır ve yakın geçmişte Orbay (2001, 2007a) derinlemesine çalışmaları sürdürmektedir.

16 Faroqhi 2007: 199-200.

17 Lowry 2008: 44, 67; Lowry 2007: 69; Kiel 2007: 97.

camileri gibi, Bayezid Paşa'nın Amasya'daki ve Mahmud Paşa'nın İstanbul'daki biraz daha geç döneme ait camileri yer alır.[18]

16. yüzyıla gelindiğinde, imaret sözcüğü daha sıklıkla özellikle "aşhane" anlamında kullanılır olmuştu. Anlamın bu daralışına, Osmanlı camilerinin, her bir işlevin ayrı bir yapıda yerine getirildiği yaygın şekilde eklemlenmiş külliyelere doğru mimari evrimi eşlik etmiş gibi görünüyor. Bu düşünce, büyük Osmanlı mimarı Sinan (ö. 1588) tarafından tasarlanan ve imaretin ayrı bir kategori veya bina tipi sayıldığı, yapılara dair tezkiresinde de kendini göstermektedir.[19] Necipoğlu, Mimar Sinan üzerine olan çalışmasında, imaret karşılığı olarak İngilizce *hospice* terimini kullanarak, birçok imaretin kervansaray, han, tabhane veya tekke gibi konukları ağırlamakla yakından ilgili işleyişinin altını çizer.[20] Böyle durumlarda, imaret aynı zamanda konukları da doyuruyor ve kimi zaman hayvanlarına yem bile sağlıyordu.

Lowry, en erken Osmanlı imaret benzeri kurumunun, 1324'te Orhan Gazi (1326-62) tarafından İznik'in doğusundaki Mekece köyünde yaptırılan "hanegâh" olduğunu ileri sürer. Vakfiyesinde yemek verileceğine dair aşikâr bir şart olmayıp, sadece vakıf yöneticisinin "gezgin dervişler, yoksullar, yabancılar ve dilenciler ile bilgi arayışındakilerin yararına harcaması" gerektiği söylenir. Lowry, bu mekândaki yiyeceğin –ve barınağın– bu grubun "yararına" olduğunu varsayarak, belgelenmemiş, ama pek de desteksiz olmayan bir sıçrama yapar.[21]

15. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazade (ö. 1484 sonrası) Orhan Gazi'nin ilk imaretini, kuşatılmış kentin 1331'de Osmanlılara teslim olmasından kısa süre sonra 1335'te İznik'te yaptırdığını yazdı. Âşıkpaşazade'nin "imaret" terimini kullandığı 15. yüzyıl sonuna gelindiğinde, anlaşılan bu adlandırma iyiden iyiye kesinlik kazanmıştı. Orhan Gazi'nin ilk mutfak ocağını yakmak yoluyla imaretini bizzat açtığı rivayet edilir.[22] Bir başka imaret de I. Murad (1362-89) tarafından annesi Nilüfer Hatun adına 1388'de İznik'te kuruldu. 1530 tahriri dönemine gelindiğinde, İznik'te beş imaret ile bunların ikisinin adıyla bilinen mahalleler bulunuyordu.[23] Bu imaretlerden birden fazlası, erken Osmanlı dönemi kumandanlarının ve vezirlerinin mensup olduğu Çandarlı ailesi fertlerince kurulmuştu.

Erken Osmanlı imaretlerinin pek çok kurucusu arasında, Balkanlar'daki en başarılı Osmanlı kumandanı olan Evrenos Bey (ö. 1417) ile ailesi-

18 Necipoğlu 2005: 49-50, 92-5; Goodwin 1971.
19 Tanman 1988: 333; Sâî Mustafa Çelebi 2003: 104, 190.
20 Necipoğlu 2005: 71; Neumann 2007: 279.
21 Lowry 2003a: 76; ayrıca Lowry 2007, 2008.
22 Âşıkpaşazade 2003: 368.
23 *A.g.e.*, 366-8; Lowry 2008: 67-8.

nin üyeleri bulunuyordu. 14. ve 15. yüzyıllarda Yunanistan'ın kuzeyinde en azından on iki imaretle birlikte cami ve tasavvuf tekkeleri gibi yapılar inşa ettirdiler. Mekece ve İznik'tekiler gibi, bu kurumlar da muhtemelen Evrenos'un Müslüman yandaşları gibi birçok yerel Hıristiyana da hizmet ederek halkın bu yeni fethedilen topraklarda kalmasını teşvik ediyordu. İster pratik faydaları bakımından takdir görsünler, ister Müslümanların hayır işlerine verdikleri değerin yansımaları olarak görülsünler, vakıflar aynı zamanda insanların İslama geçişlerini teşvik etmiş olabilir. Lowry, Osmanlı Balkanlar'ında çoğunlukla Osmanlı hâkimiyetinin ilk iki yüzyılına ait toplam 149 imaret saymıştı. Günümüz ulusal sınırları düşünülürse, bunlar Yunanistan (65), Bulgaristan (42), Arnavutluk (9), eski Yugoslavya ülkeleri (29), Romanya (2) ve Macaristan'da (2) bulunuyorlardı. İmaretlerin yanı sıra Kuzey ve Güney Yunanistan'da iki yüz elliyi aşkın zaviye de vardı; ne kadar mütevazı boyutlarda bile olsalar, insanlara yiyecek ve barınak sunan bu tür kurumlar erken Osmanlı döneminde her yere yayılmış durumdaydılar.[24]

İlk Osmanlı payitahtı olan Bursa'da birçok imaret vardı, ama İznik veya Balkanlar'daki küçük kentlerin tersine, bunlar genellikle büyük selatin cami külliyelerinin parçasıydılar. Fetih ganimetleriyle finanse edilen bu külliyeler, Orhan Gazi, I. Murad, I. Bayezid (1389-1402), Çelebi Sultan Mehmed (1413-21) ve II. Murad (1421-51) tarafından yaptırılmışlardı. 1935'te tahrip olan Orhan Gazi'ninki kentteki en eski ve bağımsız bir yapı olan ilk imaretti; ayrıca kurucusunun camisinin ve diğer ek binalarının yakınına inşa edilmişti. Bugüne ulaşan bağımsız en eski imaret binasıysa Çelebi Sultan Mehmed tarafından yaptırılan Yeşil Külliye'de yer alır. Daha sonraki imaretlere nazaran, özgün halinde ahşap çatılı, tuğla ve yontulmamış taştan iki dikdörtgen odasıyla birazcık baştan savma planlanmışa benzeyen, sade ve işlevsel bir yapıdır.[25] İznik'teki Nilüfer Hatun imareti veya Komotini'deki (Gümülcine) Evrenos imareti gibi günümüze ulaşan 14. yüzyıl yapıları, yiyeceğin nasıl hazırlanıp dağıtımın nasıl yapıldığına ilişkin pek az ipucu verir. II. Murad'ın Bursa'daki külliyesiyse kazanlar için bina içinde kurulmuş devasa ocakları ve yemekhaneleriyle birlikte *imaret-i amire*'lerin 15. yüzyılda aldığı mimari yönelmeyi örnekler. Ne yazık ki, II. Murad'ın Edirne'deki iki külliyesinin –Üç Şerefeli ve Muradiye– mutfakları, tıpkı Fatih'in İstanbul'daki muazzam külliyesindekiler gibi yok olmuştur. Gelgelelim, II. Bayezid'in Amasya (1486), Edirne (1487-8) ve İstanbul'daki (1505-6) mevcut külliyelerinde, külliyenin genel çevresinin içinde hepsi bağımsız taş binalar olan örneklerinden, imaret-i

24 Lowry 2008: 16-64, 70-74, 79, 93.

25 Ergin ve diğerleri 2007: 27; Goodwin 1971: 68; Tanman 1988: 335.

amirelerin 15. yüzyıl sonunda neye dönüştüğünü görebiliyoruz.[26] 2003'te, Amasya imareti bir aşhane olarak kullanılırken, Edirne'deki 2010'da restore edildi.

En büyük imaretler 16. yüzyılda inşa edildiler. Bu dönemde Mimarbaşı Sinan'ın denetimi altında inşa edilen yirmiyi aşkın imaretten sekizi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan beşi kendi bağımsız avluları (örneğin İstanbul'daki Süleymaniye, Manisa'daki Muradiye), yemek pişirmeyle bağlantılı alanları, ambar ve yemekhane tesisleriyle birlikte, külliyenin diğer faaliyetlerinden ayrı şekilde konumlanmış yapılardı. Ama diğer üçü cami ve külliyeyle ortak avluyu paylaşıyordu (örneğin, Şam'daki Süleymaniye).[27]

16. yüzyılda İstanbul'da, hepsi de cami külliyelerine bağlı olarak işleyen on sekiz imaret vardı. Bunların dokuzu padişahlar, dokuzuysa vezirler ve diğer üst düzey isimler tarafından yaptırılmıştı. Yine de, ne kadar büyük olursa olsun, bu tesisler, muhtaçlıklarının nedeni ne olursa olsun, ihtiyaç duyan herkesi doyurmaya yetişemiyordu. Yerasimos, İstanbul'da bunların dışında yiyecek dağıtan, hepsi de daha küçük ve bir mahalle mescidi, zaviye veya mektepte yer alıp çoğu yerel yoksulları doyuran 116 vakıf tespit etmiştir. Bu yemek dağıtımları her gün değil, en çok dini bayramlarda yapılıyor ve giyim, su kaynağı, kentsel onarım ve bakımın yanı sıra vergi yardımı için yapılan bağışlarla tamamlanıyordu.[28]

Bazı imaretler önceki hükümdarların yaptırdığı daha eski yapılara ekleniyordu. Şam'daki Selimiye Camii ve imareti eski Mâristân el-Kaymari'nin yerini alırken, Kudüs'teki Haseki Sultan imareti de önde gelen bir Memlûk kadının konağını devralmıştı. Bu strateji kurucuya mevcut bir kentsel doku içinde yer alan bir mekân imkânı vererek, temelli bir Osmanlı varlığını başlatırken, önceki hükümdarların ve kapı halkının anıtlarını siliyordu. O zaman binalar ve faaliyetleri Osmanlı kimliği ve özeninin odağına dönüşüyordu. I. Selim, Şam imaretine yiyecek dağıtımında öncelik verdi ve belki de bu nedenle 1520'de Osmanlı hâkimiyetine karşı yerel bir isyan sırasında kapandı.[29]

Selçuklu dönemi hanlarını hatırlatacak şekilde, bazı imaretli külliyeler de daha tenha yerlerde, özellikle imparatorluğun anayollarında yolculuk eden seyyahların güvenliğini ve rahatını sağlamak amacıyla kuruldular. Bunun çok erken bir örneği, II. Murad tarafından ve Edirne'nin güneyindeki bataklık bölgede, eşkıyanın cirit attığı yolu emniyete alma projesinin

26 Tanman 1988: 336-7.
27 *A.g.e.*, 338-51.
28 Yerasimos 2007.
29 Meier 2007: 126-9; Singer 2002a: 73vd.



Resim 5. 2. Kanuni Sultan Süleyman tarafından, Anadolu'dan Halep'in kuzeyindeki dağların arasından Suriye'ye giden güzergâhta, bir menzil olarak Belen'de (Bakras) yaptırdığı vakıf külliyesinin minyatürü. Bu külliyede seyyahlara yiyecek dağıtan iki kervansaray, bir cami ve bir derviş tekkesi vardı. Seyyid Lokman'ın minyatürü, *Hünername* (1587-8), Topkapı Sarayı Kütüphanesi, H. 1524: 288b.

parçası olarak Uzun Köprü'nün sonuna inşa ettirilen imarettir. 16. yüzyıl tarihçisi Mustafa Âli'ye göre, bu imaretin açılışında I. Murad bizzat yemek dağıtmıştı. Kanuni Sultan Süleyman'ın Belen'de, Sokollu Mehmed Paşa'nın Payas'ta (1574-5) Adana ve Halep arasındaki yolun üzerinde inşa ettirdikleri savunma külliyelerinin imaretleri de vardı.[30] Suriye'de imaretler daha çok hac güzergâhlarıyla ilişkili gibi görünürler. Şam ve Kudüs'teki iki imaret de, Haremeyn-i Şerifeyn'e hac faaliyetlerini desteklemekteki rollerini vurgulayacak şekilde, orantısız derecede büyüktür.[31]

Osmanlı imaretleri ve derviş tekkelerindeki mutfakların da benzer unsurları vardı: Mutfak (*matbah*), yemekhane (*me'kelhane* veya *ta'amhane*) ve ambar (*kiler*). Tekke mutfaklarının, aslında imaretlerde çoğunlukla eksik olan ruhani bir boyutu da vardı; çünkü yiyecek pişirme kimi zaman tasavvuf ayinlerinin bir parçasıydı ve mutfaktan sorumlu kişi, tarikat hiyerarşisinde yüksek bir mertebeye sahip oluyordu. Mutfak aynı zamanda bir çalışma ve intisap yeri de olabiliyordu; mutfakta

30 Necipoğlu 2005: 71-2, 355-62.
31 Meier 2007.

öğretilen sema ile Mevlevilik bunların başında geliyordu. Bektaşilikte, acemilerin eğitiminden sorumlu kişiye *aşçı dede* veya *ser tabbah* (baş aşçı) deniliyordu. Efsanevi *kara kazan* tarikatın kendisini simgeliyordu; ayrıca devirdikleri zaman başkaldırdıklarını işaret eden kazan sembolü Bektaşiliğe bağlılıklarını temsil edecek şekilde yeniçeriler tarafından da benimsenmişti.[32]

HİZMETTEN YARARLANANLAR

21. yüzyıl başı beklentilerinin tersine, Osmanlı kamusal mutfaklarında yemek yiyen herkes şöyle dursun, çoğu kişi yoksul değildi. Daha çok, buralarda bir öğün yeme hakkı, toplumsal veya ekonomik statünün, istihdam veya mesleğin bir işleviydi. İmaretler, yararlanıcılarının üzerine farklı kısıtlamalar koyardı: Kimin, neyi, nasıl, nerede ve ne zaman yiyebileceğini kendileri belirlerdi. Bütün bu koşullar, yalnızca insanlara yardım etmek veya hak ettikleri yiyeceği dağıtmakla kalmayıp, aynı zamanda onları denetim altında tutmak ve mevcut sosyoekonomik hiyerarşileri pekiştirmek olarak da düşünülmüş bir sisteme işaret eder.

İstanbul'da, Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı imaret, belki de imparatorluğun her yerindeki imaretler arasında en büyüğüydü. 16. yüzyıl ortasına gelindiğinde, günde iki kez yaklaşık 1.500 kişi burada doyuruluyordu. Sürekli yararlananlar arasında kenti ziyaret eden ileri gelenler, seyyahlar, camiye bağlı medreselerin müderrisleri ve talebeleri; medreselerin kapıcıları ve muhafızları; yakındaki diğer üç medresenin talebeleri ve yakındaki dört tekkenin dervişleri; 600 talebe adayı ve onların sekiz gözetmeni; imaretin elli altı çalışanı; darüşşifanın kırk yedi çalışanı; camide ve türbelerde hizmet eden personel de dahil, külliyenin diğer elli bir çalışanı vardı. Bütün bu insanlar doyurulduktan sonra yemeklerin kalanları da muhtaç yoksullara dağıtılıyordu.[33]

Süleymaniye imaretinde düzenli yemek yiyen yaklaşık bin kişilik liste de Fatih'tekini andırmakla birlikte, vakfiye ayrıca sıbyan mektebindeki yetimlerin ve yoksul çocukların da her gün doyurulması gerektiğini bildiriyordu.[34] Haseki Hürrem Sultan'ın Kudüs'teki daha küçük imarethanesinde, vakfiyede "yoksul ve dindar" olarak tanımlanan 400 kişinin yanı sıra, elli kişilik imaret çalışanı, külliyenin elli beş kişilik konuk odalarında kalanlar ve yerel mutasavvıf Şeyh Ahmed el-Deccani ile öğrencilerinin on

32 Tanman 2007.

33 Ünver 1953: 3-6, 952/1545'e ait bir dağıtım listesidir.

34 Kürkçüoğlu 1962: 42-3.

altısına günde iki öğün yemek sunuluyordu.[35] Fatma Hatun'un Cenin'deki daha da mütevazı imaretinde günde yaklaşık elli kişi doyuruluyordu.[36]

Vakfiyeler, yararlananlar arasında bir toplumsal hiyerarşiyi yansıtacak şekilde, çoğu zaman kimlerin hangi sırayla yemek yiyeceğini de sıralıyordu. Yemeklerinin servis edilme koşulları ve kime ne miktarda veya ne tipte yiyecek sunulacağı bu hiyearşiyi pekiştiriyordu. Fatih'te, önce konuklar, ardından medrese âlimleri, talebeler ve personel yemek yiyordu; onların ardından yakındaki medreselerde kalan dervişler ve 600 talebe adayıyla gözetmenleri geliyordu. Sonrasında yiyecek olanlarsa imaretin ve Fatih Külliyesi'nin geri kalan çalışanlarıydı. Şam'daki Süleymaniye'de konuk odalarında kalanların yemekleri günde iki kez odalarına taşınıyordu. Kudüs'te de insanlar vardiyalar halinde yemek yiyordu: İmaret çalışanları, ardından kervansarayda kalanlar ve son olarak hep birlikte yiyemeyecek kadar kalabalık olduklarından önce erkekler ardından kadınlar olmak üzere sırasıyla yemek yiyen yoksullar geliyordu.[37]

Bazı imaretler, belirli istisnalarla insanların yanlarına yiyecek alıp götürmesini yasaklıyordu. Süleymaniye'de hiçbir yabancı yemeği bakraçlarla yanlarına alıp götüremiyordu. Gelgelelim, yoksul âlimlere, Peygamberin soyundan gelenlere, körlere, felçlilere ve hastalara yemek götürülmesi uygulaması da vardı.[38] Kudüs'te Şeyh Deccani ve dervişleri yiyecekleri imaretten alıp, onun kentin öbür tarafındaki konutuna getiriyorlardı.[39] Diğer herkes yemeğini imaret yemekhanesinde yiyordu.[40] 1890'da İstanbul'da yapılması planlanan bilinen son imarette bile, yiyeceklerin götürülmesi, orada yemek yeme hakkına sahip olup da evinde hasta yatan kişiler dışında açıkça yasaklanmıştı. Ancak bu gibi durumlarda bile mahalle imamının veya muhtarının onayı gerekiyordu.[41]

İmaretler 16. yüzyılda çoğu zaman medrese talebelerine (*suhte/softa*) tıpkı bir üniversite kafeteryası gibi yemek veriyordu. Talebelerin hareketliliği ve kargaşaya yol açma potansiyeli bir sıkıntı yaratmış olmalıydı ki, ara sıra girişlerinin yasaklandığı veya davranışları konusunda kefil istendiği oluyordu; çünkü mutfakları yağmalayıp personeli tehdit ettikleri gibi şikâyetler alınıyordu. İmaretlerde belirli bir yol yordam standardı

35 Singer 2002a: 54-64.
36 Meier 2007: 142.
37 Singer 2002a: 63; Meier 2007: 130.
38 Kürkçüoğlu 1962: 31, 76-7.
39 Topkapı Sarayı Arşivi, Defter 3628/20.
40 Stephan 1944: 193.
41 BOA, Y.PRK BŞK 19/25 25 Muharrem 1308 (10 Eylül 1890), katalogda şöyle betimlenir: Hamidiye Camii ile Ertuğrul Tekkesi arasında padişah tarafından yapılacak imaretin nizamnamesi ile müsveddesi.

gözetiliyordu. Gelgelelim, Mustafa Âli'ye göre, İstanbul imaretlerindeki yiyeceğin kalitesi bile protesto etmek için yeterliydi.[42]

Yerli veya yabancı Hıristiyanlar, bazı imaretlerin düzenli yararlananları olarak, bu kurumların tecessüm ettiği ideoloji ve politikanın hedefleri haline gelmiş gibi görünür. 14. yüzyıl sonunda, Bavyeralı Johann Schiltberger, "[Bursa] kent... ister Hıristiyan ister kâfir [Müslüman] veya Yahudi olsun, yoksul kişilerin yemek aldığı sekiz hastane [*spitäler*]" bulunduğunu belirtir.[43] Bursa'yı birkaç on yıl sonra ziyaret eden Bertrandon de la Brocquière şöyle yazdı: "Hastaneler gibi çok güzel yerler var. Bunların üç dört tanesinde ekmek, et ve şarap isteyenlere Allah rızası için dağıtılıyor."[44] Şarap servisi, Hıristiyanların da ağırlandığına işaret ediyor olabilir. İngiliz seyyah George Wheler'a göre Bursa imaretleri 17. yüzyılın geç yıllarında bile hâlâ gelen herkese açıktı.[45] 16. yüzyıl başında İstanbul'daki Fatih Külliyesi hakkında yazan Theodore Spandugnino yapıları şöyle betimledi:

> Muhteşem bir bina... hastane Hıristiyan, Yahudi veya Türk, herkese açık; hekimleri bedava tedavi yapıyor ve günde üç öğün yemek veriliyor. Üst sınıftan insanların ve diğer önemli kişilerin orada kaldığını, atlarıyla da ilgilenildiğini gördüm.[46]

18. yüzyıl başında, Kudüs'teki Haseki Hürrem imarethanesinde, dileyen herkese ekmek ile "zeytinyağı ve bazı sebzelerle yapılan" çorba sunuluyordu.[47]

Yahudi kaynaklı birinci el anlatıların hiçbiri, Yahudilerin de imaretlerde karınlarını doyurabildiğini ve eğer bunu yapıyorlarsa, bu uygulamanın koşer yemek kurallarına nasıl uydurabildiğini henüz teyit etmiş değildir. Gelgelelim, Yahudiler imparatorlukta bir azınlık halkıydı ve bu yüzden Osmanlı siyasal değerlendirmeleri açısından, Hıristiyanlar kadar önemli bir unsur oldukları söylenemezdi. Kaldı ki, Yahudi cemaatler geleneksel olarak daha geniş bir yoksullara yardım sisteminin parçası olarak yemek dağıtımını kendi içlerinde örgütlüyordu.[48] Bedava yemek dağıtımı, yeni fethedilen toplulukları, Osmanlı hâkimiyetinin sıkıntı yaratmayı amaçlamadığına ve İslamın bir sefalet rejimi olmadığına ikna edecek bir Osmanlı propagandası olarak işliyordu. Bu bakımdan imaretler, aynı za-

42 Neumann 2007: 278; Tietze 1982: II, 27, 144.
43 Schiltberger 1879: 40, aktaran: Lowry 2007: 73.
44 Kline 1988: 83, aktaran: Lowry 2007: 73.
45 Wheler 1682: 216, aktaran: Lowry 2007: 73.
46 Spandounes 1997: 134.
47 Morison 1705: 378-9.
48 Ben-Naeh 2004.

manda asimilasyon ve din değiştirmeyi teşvik eden Osmanlı *istimaleti*nin (iyi niyet veya gönül alma, cezbetme) bir parçasıydı.[49]

Ancak zaman zaman yanıtlanabilen önemli bir soru da, başlangıçta saptanmış yemek yardımı alanların arasında olmayan kişilerin, nasıl olup da bir imarette yemek yeme hakkını edinebildiğiydi. Anekdot niteliğindeki kanıtlar, yemek yeme hakkının bir dizi nedenle talep edilebileceğini düşündürmekte. Bir imaretin yer aldığı mahalledeki yoksullara –dullara, hacılara, dervişlere– kimi zaman sertifikalarla yiyecek hissesi sağlanıyordu.[50] Resmi dilekçeler bir imaretten yemek almak için hükümete arz edilebiliyordu. Nitekim Konya kadısı Mevlana Celaleddin Rûmi türbesindeki dervişlerin, bitişikte yeni inşa edilen II. Selim imaretinin dağıtımlarına dahil edilmelerini istemişti.[51] İstanbul'da 16. yüzyıl sonunda, Ahmed adında kötürüm bir eski asker, çalışamadığı için buradan yemek hissesi için başvurmuştu.[52] Bu tür haklar isteğe bağlı olabildiği gibi, kalıtsal da olabiliyor, hatta sonraki kuşak arasında paylaşılabiliyordu.[53]

Araştırmayı bekleyen bir görüngü daha vardır. Bu da, bazı imaretlerde, ya çok büyük miktarda ekmek hakkı tahsis edilmesi veya her biri yemek hakkını gerektiren birden çok işleri olması nedeniyle, bazı kişilere gereğinden çok yiyecek dağıtılmasıydı. En azından böyle bir örnekte, birden çok yiyecek hakkı almanın yasak olduğu açıkça dile getirilmişti. Bununla birlikte, diğerlerinden fazla yiyecek kayda geçiriliyordu. Meier'in 18. yüzyıl Şam'ı üzerine araştırması, kişilerin hakkının kadı tarafından resmileştirildiğini ve biri I. Selim, diğeri I. Süleyman'ın olmak üzere Şam imaretlerinden ikisinden birden ekmek dağıtımının yanı sıra *hinta el-fukara* (yoksul buğdayı) denilen Daraya köyünden gelen tayın hakkını içerdiğini gösterir. Bazı yararlanıcılar, hakları bir kuşaktan diğerine geçmiş olabilecek tanınmış yerli ailelere mensuptu.[54] Bu tür durumlarda, insanların kendi aile üyelerini beslediğini veya bu yiyeceği kendilerinden daha muhtaç olan kişilere dağıtarak kendi aldıkları yardım sayesinde bu yoksulların hamileri oldukları veya hayır işledikleri konusunda tahmin yürütülebilir.

Farklı dönemlerdeki imaretler hakkında yapılan az sayıda araştırmadan bile, buralarda yemek yiyen insanların zaman içinde değiştiği anlaşılır. Sözgelişi, Süleymaniye'de çalışanların sayısı azalırken, yarar-

49 Lowry 2007: 71-2.
50 Orbay 2007a: 186vd.
51 Konyalı 1964: 977.
52 Topkapı Sarayı Arşivi, E. 5411/7.
53 Orbay 2007a: 176-80.
54 Orbay 2007a; Singer 2003; Meier 2007: 145.

lananların sayısı yükselmişe benzer.[55] En önemli değişim, yararlananların tedricen daha çok muhtaçları içermeye başladığı 19. yüzyılda kendini göstermiş gibidir. Bu değişim muhtemelen çeşitli etkenlerin sonucuydu: Evkaf idaresinde, Tanzimat reformlarına eşlik eden yeni düzenlemeler; yoksullara nasıl yardım edileceğine, toplumdaki tam rol ve yerlerine dair değişen düşünceler; 19. yüzyılın ikinci yarısında peş peşe gelen savaşlar ve tedrici toprak kaybıyla gitgide belirginleşen nüfus hareketleri gibi.[56]

İmaretten yararlananların tanımlanma yönteminde daha eski değişimlerin yanı sıra yerel uygulamada şu anda anladıklarımızdan daha büyük çeşitlemeler de ancak daha fazla araştırmayla ortaya çıkarılabilir. 1859'da, İstanbul'da işleyen on beş imaret bulunuyordu. Nisan 1911'de, II. Abdülhamid'le özdeşleşen eski kurumların bertaraf edilip modern kuruluşlarla ikame edildiği 1908 Jön Türk devriminin ardından resmi bir emirle ikisi dışında hepsi kapatılmıştı. Gelgelelim, ikame edilen kurumlar yoksullara yiyecek dağıtımına uygun değildi ve 1914'e gelindiğinde Fatih, Süleymaniye, Nuruosmaniye ve Atik Valide imaretlerinin yeniden açılmasına izin verildi.[57]

MENÜLER

Seçkin hanelerdeki ve özellikle Topkapı sarayının *matbah-ı amire*sindeki yemeklere tarih yazımsal dikkat, kentsel vakıf külliyelerinin daha yüce unsurları olarak algılanan binalara odaklanmayı kanıtlar. İmparatorluk saray mutfakları, hayır için yapılan bağışlarla değil devlet bütçesiyle finanse edilmesine karşın, kısmen bir imaret gibi işliyordu ve Evliya Çelebi de bunu böylece belirtmişti.[58] Saray mutfakları padişahı, imparatorluk ailesini, bütün saray çalışanlarını, saray konuklarını ve maaşlarını almaya gelen askerleri doyuruyordu. Gıda maddeleriyle hazırlanan yiyecekler imparatorluk sarayı ve veziriazamın Bâb-ı Âli'deki konutundan, çeşitli durumlarda başta kentin yoksul ve muhtaçları olmak üzere, İstanbul'da çok geniş bir yararlananlar grubuna dağıtılmaktaydı. 19. yüzyılda bu tür durumlar arasında, hükümdar ailesi doğum günleri ve dini bayramlar bulunuyordu. Topkapı yemek dağıtımları için bir örnek oluştururken, bunlar Edirne'deki saray-ı hümayundan, İstanbul'daki saray-ı atik-i amireden ve daha sonraları 19. yüzyılda Dolmabahçe, Çırağan ve Yıldız saraylarından benzer şekilde yapılmaya devam etti.[59]

55 Orbay 2007a: 179-80.
56 Ener 2003; Özbek 2002.
57 Öztürk 1995: 175-81; Özbek 1999-2000: 125-9; Pakalın 1946-56: II, 62.
58 Faroqhi 2003: 23-4; Evliya Çelebi 1996: 152a.
59 Ertuğ 2007: 251, 258.

16. yüzyıl sonlarında Topkapı, kapasite olarak günde üç bini aşkın, özel durumlardaysa on bine varan bir kitleyi doyuruyordu. Bunu başarabilmek için sarayda 60 aşçı, 200 yardımcı aşçı olmak üzere toplam 2000 ila 2200 kişiyi istihdam eden dokuz mutfak birimi çalışıyordu. 19. yüzyılda saraydan pişirilmiş yemek dağıtımı önemli ölçüde artmıştı ve II. Abdülhamid döneminde, saray mutfakları mahalleleri için bir imaret gibi çalışıyordu. Hatta durum, insanlara gıdadan tasarruf etmek istiyorlarsa, saray civarına taşınmalarının söylendiği bir noktaya kadar gelmişti. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin ardından V. Mehmed Reşad döneminde (1909-18) bu sorun dile getirildi.[60]

Saray mutfaklarındaki menü, çoğunlukla pirinç pilavı, et, ekmek ve safranlı tatlı pirinç peltesi (*zerde*); et ve maydanozla pişirilen pirinç çorbası ve ballı-cevizli baklavanın eşlik ettiği özel öğünlerden oluşuyordu.[61] Saray-ı hümayunlardaki malzemelerin niteliği ve niceliği, tıpkı imparatorluk ailesine ve önemli konuklara sunulan yemeklerin çeşitliliği gibi, imaretlerdekini gölgede bırakıyordu. Yine de çalışanlara ve konuk tebaaya sunulan yemeklerin, imaretlerde dağıtılanlara benzer olması mümkündür.

İmaretlerde yemekler –sadece bir kez verildiği ramazanın dışında– çoğunlukla günde iki kez sunulurdu. Yanlarında daima ekmek bulunurdu. Devamlı pişirilen yemekler nişastalı ve çoğunlukla lezzetliydi. En temel ve yaygın yemek, etli olan veya olmayan, belki tuz, maydanoz, soğan, kimyon, nohut, kabak ve koruk veya yoğurt ve pazıyla çeşnilendirilen bulgur veya pirinç çorbası ve ekmekti. Tatil günü olan cumaları ve bayramlarda ya da yüksek mertebeden konuklar olduğundaysa *dane*nin (ekmek, nohut, tereyağı, tuz ve pirinç) yanı sıra *zerde, zırbaç* (nişasta, bal, meyve kurusu, safran), aşure veya baklavayla birlikte sunuluyordu. Dane ve zerde gibi özel yiyecekler, zengin veya yoksul herkesin masasında bulunması gereken, bayramların ve merasimlerin başlıca yemeklerini oluşturuyordu. Süleyman'ın oğulları Bayezid ve Cihangir'in 1539'daki sünnet şenliklerinde *dane* ve *zerde* gerek yoksulların gerek zenginlerin sofrasında aynı şekilde yer almıştı.[62]

Kudüs'teki Fatih imaretinde, her gün yaklaşık 3300 dilim ekmek pişirilip dağıtılıyordu. Fatih Külliyesi'nin kervansarayında kalmaya gelen seyyahlara, yol yorgunluklarını alması için geldikleri anda imarette bal ve ekmek ikram ediliyordu. Fatih imareti, her gün dört kişilik sofralar kurulan yaklaşık yüz altmış üst düzey konuğu ağırlayabiliyordu. Konuklara, diğer pek çok kişinin ancak haftada bir yediği çeşitler olan dane ve bazen

60 Ertuğ 2007: 252, 257-8.
61 *A.g.e.*, 259.
62 Faroqhi 2007: 203-8; sünnet düğünü ziyafetleri hakkında, Tezcan 1998.

zerde her gün sunuluyordu. Kimi zaman konuklar erik ve taze meyvelerle pişirilmiş etli güveç yiyorlardı. *Eşraf* gibi üst düzey ziyaretçilere büyük bir incelik olarak kahvaltının yanı sıra balkabağı, bal, reçel, tarçın, karanfille pişirilmiş bir çeşitle birlikte et ve pilavdan oluşan cömert porsiyonlar ikram ediliyordu. Bunun tersine, çocuklar söz konusu olduğunda, bir kâse çorba, bir parça et ve iki somun ekmeği ikisinin paylaşması gerekiyordu. Personelin çoğunluğu, medrese talebeleri ve âlimlerine verilen standart yemek tam olarak belirtilmemiş olmakla birlikte, muhtemelen kişi başı bir kâse çorbayla bir somun ekmekten ibaretti. [63]

Kudüs'teki Haseki Sultan imaretinde herkese, personel ve seyyahlara daha büyük kâselerde olmak şartıyla, Fatih'te sunulanla aynı buğday ve pirinç çorbaları veriliyordu. Kudüs imaretinin çalışanları her öğünde bir kepçe çorba ve iki somun ekmek, konuklar bir kepçe çorba bir somun ekmek alırken, dervişlere ve en geniş kategori olan yoksullara her öğünde yarım kepçe çorba ve bir somun ekmek veriliyordu. Cuma günleri herkese dane ve zerde verilmekle birlikte, diğer herkes birer parça alırken, yoksulların ikisinin bir parça eti paylaşması gerekiyordu.[64]

SONUÇ

En eski imaretlerin, padişahlar, vezirler ve Evrenos gibi Osmanlı serhat kumandanları tarafından kurulan, görece küçük kurumlar olduğu anlaşılıyor. İmparatorluk genişledikçe, binalar ve kapasiteleri de Osmanlı hanedanının artan güç ve itibarını yansıtacak şekilde, daha büyük ve görkemli oldu. İmaretler ve diğer sultani vakıflar doğrudan doğruya hanedanın saygınlığına bağlı olduğu için, bunların işlev görme yeteneği iyisiyle de kötüsüyle de padişaha ve yönetimine yansıtılabiliyordu. Mustafa Âli'nin âtıl veya kötü işletilen bir mutfakla ilgili yaptığına benzer eleştiriler, padişahın meşruiyetini baltalayabiliyordu.[65] Yine de büyük mutfakları işler tutmak hiç de basit bir iş değildi. Her ne kadar bir külliyenin içinde inşa edilen, en pahalı veya en saygın binalar olmasalar da, imaretlerin çoğu zaman vakfın yıllık gelirlerindeki payı, külliyedeki diğer kurumların hepsinden daha büyük oluyordu. Tüm diğer yapılar gibi ücret ve bakım gerektirmekle kalmıyordu; külliyenin tüm diğer çalışanlarının yanı sıra konukları, talebeleri ve bazı muhtaçları doyurmayı da içeren rollerini yerine getirebilmeleri için düzenli gıda, odun, su tedariki ve pişirme gereçlerine ihtiyaç duyuyorlardı.

63 Kürkçüoğlu 1962: 42-3.
64 Stephan 1944: 191-3.
65 Neumann 2007: 276-7.

İmaretlerin yukarıda değindiğimiz yemek dağıtımı ve hanedanın meşruiyetine katkının dışında bir işlevleri daha vardı. İmparatorluktaki vakıfları, isimleri, sayıları gibi olgularla birlikte, menüleri dahil işleyişleri göz önüne alındığında, imaret tamamen Osmanlıya özgü bir kurumdu. Payitahttan ve büyük kentlerden uzaklarda, her gün, günün aynı saatlerinde, benzer bir yararlananlar listesine, tatiller ve bayramlarda aşağı yukarı özdeş değişikliklerle birlikte benzer yemekleri sunuyorlardı. Gelgelelim, bu birörnekliğin içinde çeşitlilik de mevcuttu. Temel çorba tipleri, bayram yemekleri ve ekmekler imaretleri birleştirirken, katkı maddelerinin yerel çeşitlemeleri, buğdayın yerel türleri ve aşureye nelerin ekleneceğine dair gelenekler, tıpkı malzemelerdeki yerel veya geçici kıtlık ya da mevcudiyet gibi, sunulan yemeği etkileyen unsurlardı. Bununla birlikte, Suriye'deki iki imaretin vakfiyeleri "diğer imaretlerde ve *takiyye*lerde âdet olduğu üzere" ifadesiyle bu ortak atmosferi yansıtır. Bu vakfiyenin ayrıca merkezi Osmanlı topraklarında tarifi gerektirmeyen yemekleri de açıkça tanımlamak zorunda olması, Osmanlıların ortak bir yemek kültürünü sınırlarının ötesine genişlettiği gerçeğini vurgulayan bir olgudur. İmaretler yalnız bir fetih, iskân veya belki İslamlaştırma değil, aynı zamanda bir Osmanlılaştırma gereci olan, Osmanlı peyzajının değişmez bir demirbaşıydı.[66]

66 Meier 2007: 141-2, 147; Neumann 2007: 286.

Altıncı Bölüm

DEVLET İNŞASI VE MEZHEPLEŞME ÇAĞINDA SUFİLER*

Derin Terzioğlu

"Sufi" sözcüğü, sema dönen Mevlevi dervişlerin kadim imgelerini ve İslamiyetle ancak müphem bağlantıları ile en az o kadar kadim bir maneviyat irfanını çağrıştırır. Bereket ki, tasavvuf düşüncesi ve uygulamasının da bir tarihinin olduğunu ve bu tarihin genel anlamda İslami takva tarihiyle kopmaz bağları bulunduğunu gösteren hatırı sayılır bir bilimsel külliyat artık mevcut. "Sufi" sözcüğünün etimolojisinin (yün elbise giyen) hatırlattığı üzere, erken dönem sufileri 8. yüzyıl sonuyla 9. yüzyıl başı Bağdat'ında yaşayan maddi dünyadan el etek çekmiş Müslümanlar arasından çıkmıştı. Bu grubu, maddiyattan uzaklaşmış diğerlerinden ayıran husus, sufilerin içlerine dönüp, çeşitli tekniklerle özlerini dönüşüme uğratmak yoluyla daha mahrem Tanrı bilgisine ulaşma arayışlarıydı. Başlangıçta görece marjinal bir grup olan sufiler, 11. yüzyıla gelindiğinde İslam âlemine geniş bir şekilde yayılmışlardı ve her ne kadar bazı tasavvuf inançları ve uygulamaları tartışmalı olsa da, kuralcı tasavvuf, genel olarak o çağda artık yerleşik hale gelen Sünni İslamın meşru bir parçası olarak görülür olmuştu.[1]

Bununla birlikte, tasavvufun gerçek anlamda yaygınlaşması ancak bundan sonraki dört yüzyılda gerçekleşti; bu, Selçuklular hâkimiyetinde göçebe aşiretçiliğin dirilmesiyle başlayıp Osmanlılar, Safeviler ve Babürlüler tarafından daha kalıcı imparatorlukların oluşumuyla biten bir dönemdir. Tasavvuf topluluklarının örgütlenme özellikleri bu dönemde dönüşüme uğradı. Gittikçe artan şekilde, bir tasavvuf talibinin ilkin "kusursuz bir şeyh" bulup kendini onun ellerine terk etmesi alışılmış bir hale geldi. Zamanla bu şeyhler ve müritler, her biri kendine özgü bir öğretim yöntemi ve bir *silsile* (sağ olan her bir şeyhi geçmişteki şeyhlere bağlayan güvenilir bir manevi aktarım zinciri) izleyen tasavvuf tarikatlarında

* Yazar bu makalenin yazılışı esnasında Anadolu Uygarlıkları Araştırma Merkezi'nin üyesi olduğunu şükranlarıyla bildirir. Bunun yanı sıra metni okumaları ve bir dizi değerli önerileri nedeniyle Cemal Kafadar ve Ayfer Karakaya-Stump'a teşekkürlerini ifade etmeyi borç bilir.

1 Karamustafa 2007.

(sözcük anlamı "yol") örgütlendiler.[2] Ancak tasavvufun kurumsallaşması düzenli bir süreç değildi ve geç ortaçağ dönemi, normalden sapıp başkaldıran derviş hareketleri[3] ve İslamın doğu topraklarının her yerinde tasavvufun "aşırı" Şiilik unsurlarından (*guluvv*) esinlenmesi gibi tam karşıtı eğilimlere de tanık oldu.

13. yüzyıl sonuna doğru, Osmanlılar küçülmüş bir Bizans İmparatorluğu ile çatırdayan Anadolu Selçuklu Sultanlığı arasındaki uç boylarında siyasal iktidar için ilk hamlelerini yaptıkları sırada, bu dönüşümler hâlâ devam etmekteydi. Müslümanların başlangıçta bir azınlık olduğu bu özgül ortamda, tasavvufun kurumsallaşması İslamın daha yerleşik topraklarında olduğundan daha uzun sürdü. Bu, iki koşut süreçle de yakından bağlantılıydı: Devlet inşası ve mezhepleşme. İkinci terim burada, Osmanlı dini ve siyasal yetkililerinin 16. yüzyılda imparatorluğun Müslüman uyruklarının tutum ve davranışlarını Sünni İslam ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde yeniden şekillendirme girişimlerine gönderme yapar.[4]

Tarihçiler genellikle Osmanlı topraklarında tasavvufun kurumsallaşması ve mezhepleşmesine, ilk olarak 20. yüzyıl başında Köprülü tarafından formüle edilen ve daha yakın geçmişte Ocak tarafından yaygın şekilde kullanılan kavramsal bir çerçeveden yaklaşmışlardır. Genel olarak, Köprülü-Ocak çizgisine yakın tarihçiler, Selçuklu ve onlardan sonra da Osmanlı yetkililerinin (ve onların hâkimiyetleri altında kentli seçkinlerin) daima Sünni İslama bağlı kaldıklarını varsayar, ama aynı zamanda Türklerin İslam öncesi inançlarını tasavvuf cilası altında sürdüren "popüler" veya "folk" bir İslamın varlığını da kabul ederler. Bu anlamda söz konusu çatallanma, rakip bir Şii hanedan olan Safevilerin, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Müslüman nüfus arasında belirli bazı hoşnutsuz unsurların sadakatini elde etmesiyle birlikte ancak 16. yüzyılda yeni bir mezhepçi boyut kazanarak, Osmanlı devleti ile bazı tasavvuf çevreleri arasında bir dizi çatışmaya yol açacaktı.

Gelgelelim, yakın geçmişte bazı araştırmacılar, temelli, ikilikçi kategoriler olarak "üst"e karşı "alt"ın yanı sıra "ortodoks"a karşı "heterodoks" İslam ve tasavvuf kategorilerinin ortaçağ sonuyla erken modern dönem Osmanlı Anadolu'su ve Balkanlar'ında var olan dinsel (ve toplumsal ve kültürel) inanç bağlılıklarının çetrefilliğine ve akışkanlığına haksızlık ettiğini göstermek yoluyla bu öykünün önemli unsurlarını sorgulamaya girişmiş durumdalar. Bu yaklaşım hiçbir tasavvuf grubunun veya hareketi-

2 Trimingham 1971: Meier 1999.

3 Karamustafa 1994.

4 Bu terimin erken modern dönem Osmanlı bağlamındaki yerinin daha geniş bir tartışması için bkz. Krstić 2009: 37-41 ve 2011: 12-16.

nin çekim odağının tek bir toplumsal, siyasal ve kültürel atmosferle kısıtlı kalmadığını ve her bir grup/hareket/tarikatın müritlerinin toplumsal ve dini profilinin bölgeden bölgeye ve dönemden döneme değiştiğini ileri sürer.[5] Dahası, 15. yüzyıl sonuyla 16. yüzyılın dini dönüşümlerini, yalnız Osmanlı nüfusunun bazı kesimlerinin Şiileşmesi ve Kızılbaş (günümüzde Alevi) topluluğun doğuşuyla kalmayıp, aynı zamanda Osmanlı yönetici seçkinlerinin ve Osmanlı toplumunda geniş bir kesitin Sünnileşmesini getirdiğinin de altını çizerler. Bu makale, Osmanlı egemenliğinin ilk üç yüzyılında Osmanlı merkezi topraklarında tasavvufun kurumsallaşması ve mezhepleşmesinin daha komplike bir resmini sunmak için bu bulgulardan yararlanıyor. Bundan başka, Osmanlı mezhepleşmesinin tek başına siyasal çıkar veya dinsel kaygıların[6] etkisinden ibaret olmayıp, aynı zamanda önemli sosyokültürel, siyasal ve dinsel boyutları olan karmaşık bir süreç olarak görmesiyle, mevcut araştırmacılığın bir arada var olan iki eğilimi arasında bir orta yol seçiyor.

Hanedanın kurucusu Osman'ın (ö. yaklaşık 1324) gördüğü nebevi düşe dair 15. yüzyıl efsanesi, Osman ile bir mutasavvıf ve Vefai dervişi Edebali'nin güçlerini birleştirmeleri sonucu ulaşılan Osmanlı sultani başarısını tasvir eder.[7] Bu düş rivayeti, neredeyse kesin olarak sonradan uydurulmuştur, ama Osmanlı arazi tahrirlerinden edinilen kanıtlar, Edebali'nin 14. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı beyliğinde mevcut birkaç Vefai dervişinden biri olduğunu doğrular.[8] Vefailerin Anadolu'da bugüne dek neredeyse tümüyle göz ardı edilen tarihi, daha önceki tarih yazımının pek çok varsayımına meydan okuması nedeniyle, bu tartışmaya başlamak için elverişli bir nokta oluşturuyor. Vefai tarikatı, "Türklerin yurdu" olduğu varsayılan Orta Asya'da değil, komşu Irak'ta doğmuş bir derviş topluluğudur. Kurucusu Ebu'l-Vefa (ö. 1107) hayatının çoğunu Kuzey Irak'taki Kürtlerin arasında geçiren, çevresine çok farklı etnik ve sosyal arkaplanlardan müritleri toplamış bir *seyyid* idi, yani Peygamberin soyundan geliyordu. 12. yüzyıl sonuna gelindiğindeyse Vefai dervişleri Doğu ve Orta Anadolu'nun doğusunda yoğunlaşmış, bazıları daha da batıya, ilk Osmanlıların Babai isyanının (1239-41) bastırılmasından sonra yerleştikleri uç boylarına kadar yayılmışlardı. Selçuklulara karşı Türkmen-sufi önderliğindeki bu Mesihçi isyanın kışkırtıcılarından biri de Baba İlyas adında bir Vefai şeyhiydi.

5 Karamustafa 1994: 4-11; Le Gall 2005: 4-7.

6 Genel olarak söylemek gerekirse, kabul gören Osmanlı araştırmacıları siyasal çıkar ve devlet nedenlerine dayalı açıklamayı öne çıkarma eğilimindeyken, Osmanlı tasavvuf uzmanları ve özellikle tarih bölümleri yerine ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmüş Türk tasavvuf araştırmacıları önceliği dini öğretiye vermeyi yeğliyorlar.

7 Âşıkpaşazade 2003: 325-7; krş. Anonim 1992:10'da bu düş Osman'ın babası Ertuğrul'a atfedilir.

8 Kafadar 1995: 128-9, 187.

Vefailerin dini ve mezhepçi yönelimini, 11. yüzyıldaki kökenlerinden, 16. yüzyıl ortasında bir dönemde ayrı bir grup olarak soylarının tükenişine dek kategorize edecek bir şemsiye terim bulmak zordur. Ebu'l-Vefa'nın en azından ismen Sünni olması gerektiğine dair geniş bir mutabakat bulunmakla birlikte, o ve dervişlerinin dönemin Sünni yetkililerinin münasebetsiz buldukları kadın erkek karışık oturulan ortamlarda dini ayinler yapmak gibi uygulamaları da vardı. Ne ki, dört yüzyıl sonra Doğu Anadolu ile Orta Anadolu'nun doğusundaki bazı Vefai bağlıları Safevilerin Şiileştirici etkisine girdi ve zaman içinde, o dönemde doğuş halindeki Kızılbaş topluluğun parçası haline geldi. Bunun kanıtları, yakın geçmişte o bölgedeki Alevi *dede* ailelerince korunan zengin bir arşiv malzemesi külliyatında bulunmuştur.[9] 13. yüzyılın sonunda Bizans sınırına doğru daha batıya giden Vefailerse farklı yönlerde evrim geçirmişe benzer. Kanıtlar, Osmanlı beyliğinin erken döneminde birçok Vefainin, çok farklı silsilelere mensup gezgin dervişlerin gevşek bir birliği olan, tuhaf ve kıt giysileri, haşhaş ve şarap gibi yasak maddeler kullanmaları, genel olarak toplumsal ve dinsel kurallara açıkça saygısızlıklarıyla tanınan Rum *abdal*'larının bir parçasına dönüştüğünü düşündürür.[10] 15. yüzyıl sonuyla 17. yüzyıl arasında bu abdalların birçoğu da, Kızılbaşlarınkine benzer bir "Şiileşme" eğilimi gösteren Bektaşi tarikatına özümsendiler.[11] Bu ikinci türden Vefailerin bakış açısını, aynı zamanda yukarıda değinilen düş hikâyesinin kaynaklarından biri olan Âşıkpaşazade (ö. 1484'ten sonra) tarihinde buluyoruz. Baba İlyas'ın küçük-küçük-torunu olan Âşıkpaşazade, ailesinin Vefai geçmişinden büyük gurur duyuyordu, ama kendisi Sünni yönelimiyle tanınıp o dönemde özellikle ulema arasında popüler olan Zeyni tarikatının şeyhlerinden biriydi.[12] Bundan başka, Osmanlı âlimi Taşköprüzade (ö. 1561) şahsen tanıdığı ve erken Osmanlı devletinde Vefaileri daha da vurgulayarak "şeriate riayet eder" ve "ortodoks" dervişler olarak tasvir ettiğinde aklında olanlar da ikinci türden Vefailer olmalıydı.[13]

Son tahlilde, merkezi Osmanlı topraklarında Vefailerin dönüşümünün, genel olarak erken dönem Osmanlı dini ikliminin dönüşümünden kopuk olarak anlaşılması olanaksızdır. Bu ikinci süreç varsayıldığından daha erken başlamış olabilir, ama hâlâ tedriciydi ve "tamamlanması" iki yüzyıl

9 Karakaya-Stump 2008: 36-83.

10 Vefailer ile Rum *abdal*ları arasındaki bağlantıya değinen ilk araştırmacı Gölpınarlı'ydı: 1961: 11-13, 46-50. Daha sonra, bu bağlantı daha kategorik düzeyde Ocak tarafından geliştirildi, 1989: 117-34; krş. Ocak 1996: 166-214, özellikle 200-1.

11 Kafadar 1995: 143-4.

12 İnalcık 1998; Öngören 2003: 126-7.

13 Taşköprüzade 1985: 4-6, 11; erken Osmanlı Vefaileri hakkında modern araştırmacıların benzer değerlendirmeleri için bkz. İnalcık 1998: 42-3; Karamustafa 2005: 82.

kadar daha sürecekti. Erken dönem Osmanlı dini ikliminin tanımlayıcı bir unsurunun da "–her türlü *doksi*nin ötesine geçen bir durum, doksi-naif olmak ile doksi-zihniyetli olmamanın bir bileşimi" olarak tanımlanan "*metadoksi*" olduğu ileri sürülmüştür.[14] Bu husus en iyi o dönemde var olan dini kurumları ele alarak örneklenebilir. Osmanlı ülkesinde, İznik'te (Nikaia) inşa edilen en eski medrese 1331'e tarihlenir, ama bu kurumun 1336'ya dek işlemeye başlamamış olması mümkündür.[15] Mağribi âlim İbn Battuta yaklaşık 1332-3'te İznik ve Bursa'dan geçerken, bu kentlerdeki medreseler hakkında hiçbir şey yazmamış, ama Anadolu'da seyahat ederken gördüğü her yerdeki dervişler ve özellikle yarı mistik genç erkeklerden oluşan birlikler olan ahiler üzerinde daha çok durmuştu. Bursa'da Aşure gecesi Ahi Şemseddin zaviyesinde katıldığı bir toplantıya ilişkin betimlemesi özellikle çarpıcıdır. Kuran tilaveti, namaz ve dua etmek gibi vacip dini uygulamalar, (bir Sünninin bakış açısından) sema (müzik ve şiir dinlemeyi de içeren bir ayin) ve raks gibi daha tartışmalı uygulamalarla –hepsi de dini ve siyasi liderlerin önünde açıkça uygulanmaktaydı– karışık haldeydi.[16] Erken Osmanlı döneminin tipik ve yaygın yapı türü olan bu tür çok işlevli zaviyeler, farklı dini ve toplumsal grupların karışıp kaynaşabileceği, sufiler ve ahilerce bütün Müslümanlara vacip kılınmış ibadetlerden farklı ibadet uygulamalarına pek az ihtiyaç duyulduğu bir toplumsal ve kültürel atmosfere tanıklık eder.[17] Bunun yanı sıra Osmanlı topraklarında var olan en erken ulemanın çoğunlukla bizzat tasavvuf geleneğine mensup olmaları gerçeği de, dini akışkanlığı kolaylaştırmış olabilir. İznik'e müderris atanan ilk âlim olduğu söylenen, büyük Endülüs mistiği Muhyiddin İbn Arabi'nin (ö. 1240) eserlerinin en tanınmış müfessirlerinden biri olan Davud-ı Kayseri'nin (ö. 1350) durumu da böyleydi.[18]

15. yüzyıl sonlarında yazan, ama aynı zamanda daha erken sözlü ve yazılı geleneklere dayanan Osmanlı vakanüvislerine göre, sufiler ve ulemanın (veya daha doğrusu, bu erken metinlerde *fakı* –hukukçu anlamına gelen *fakih* yerine– olarak adlandırılan proto-ulemanın) arasındaki bu sessiz ve sakin ilişkide, bazı gerginlik alâmetleri ilk olarak I. Bayezid döneminde (1389-1402) belirmeye başladı. Bu çağda Osmanlılar, imparatorluğun inşasına ve eski Anadolu beyleriyle serhat gazilerinin aleyhine, iktidarı merkezileştirmeye doğru erken bir hamleye girişmişlerdi. Bu gelişmeden sufiler de etkilendi, çünkü diğer Anadolu beyleriyle olduğu gibi,

14 Kafadar 1995: 76.
15 Bayrakdar 2009: 18.
16 İbn Battuta 1962: 413-68, özellikle 450-1.
17 Eyice 1962-3; Wolper 2003: özellikle 4-7, 30-32, 74-81.
18 Âşıkpaşazade 2003: 368, 569.

gazilerle de çok eskiden beri sürdürdükleri ilişkileri olmasından başka, çoğu Anadolu'nun iç kesimlerinden gelip o dönemde eşi görülmemiş bir hızla inşa edilmekte olan medreselere yerleşen yeni doğmakta olan ulemaya içerliyorlardı.[19] Vakayinamelerdeki anekdot niteliğindeki kanıtlara bakıldığında, ulemaya karşı sufilerin hissettiği bu hoşnutsuzluk, kısmen ulemanın merkezileşmekte olan devletin temsilcileri, müttefikleri ve lehdarları olmasından, kısmen de serhat halklarıyla merkezi topraklardan gelenler arasında bir değerler ve töreler çatışması bulunmasından kaynaklanıyordu.

Değişmekte olan Osmanlı düzenine karşı sufi hoşnutsuzluğu ilk olarak, Osmanlıların Timur önünde yenilgisinden on dört ve Osmanlı saltanatının yeniden birleşmesinden üç yıl sonra, 1416'da mutasavvıf ve âlim Şeyh Bedreddin adına başlatılan mehdi isyanında su yüzüne çıktı. Günümüz araştırmacılarının Şeyh Bedreddin'in dini ve siyasi fikirleri konusundaki görüşleri çelişkili olsa da, asilerin toplumsal, siyasal ve kültürel profili üzerinde mutabakat daha belirgindir.[20] İsyanın Batı Anadolu'daki Aydınoğullarının eski topraklarında patlak vermesi ve daha sonra Balkanlar'daki Deliorman-Dobruca bölgesine taşması çok anlamlıdır. Batı Anadolu'da nonkonformist gezgin dervişler, Türkmenler ve İslama yeni ihtida etmiş olanlarla birlikte yoksul Hıristiyan köylüleri de seferber ederek isyanı kışkırtmakta özellikle etkili bir rol oynarken, Bedreddin de Balkanlar'da hoşnutsuz serhat gazileriyle ittifaka girdi. Böylesine heterojen grupların girişimlerinin özüne ilişkin görüşleri de şüphesiz en az bu kadar heterojen olmalı; ancak yine de, dönemin anlatıları, en azından Batı Anadolu'da asilerin Bedreddin'i, adaletsizliği bertaraf edip her tür özel mülkiyeti kaldıran ve Müslümanlarla Hıristiyanları kendi mehdi inancında birleştiren bir kurtarıcı olarak gördüklerini düşündürür. Bedreddin olayının "çoklu ibadet biçimlerinin kısıtsız düzeni ile kurumsal dinin katı dünyası arasındaki geçişin kilit anını temsil ettiği" ileri sürülmüştür;[21] ama bu olayın Osmanlı dini kültüründe gerçekten ne kadar radikal bir kopma oluşturduğu tartışmalıdır. Öncelikle, isyanın ardındaki mehdi figürü olan Şeyh Bedreddin'in kendisi, çoklu dünyalara ve bağlılıklara sahip bir adamdı. Bir yandan bir Müslüman gazi (kökeni Karesi beyliği) ile Bizanslı bir soylu kadının oğlu olarak tipik bir serhat çocuğuyken, aynı zamanda tasavvuf yoluna girmeden önce Kahire'de öğrenim görmüş son derece saygın bir âlimdi. Kendi şeyhi (ya kökeni itibariyle Doğu Anadolu'daki Ahlatlı olan veya başka bir bağlantısı nedeniyle böyle anılan)

19 Kafadar 1995: 90-117; Darling 2008: 29-30; İhsanoğlu, 2008: 296, 322-5.
20 Balivet 1995; Ocak 1998: 136-202; Yüksel 2002: 111-32'de bazı alternatif görüşler vardır.
21 Barkey 2008: 174.

Hüseyin Ahlatî çok tartışmalı, hatta Kahire'nin Sünni uleması tarafından sapkın olarak görülen bir sima olmasına karşın, bu durum Bedreddin'in, Anadolu'dan dönüşü üzerine Osmanlı şehzadesi Musa tarafından kazaskerliğe atanmasına engel olmamıştı; ki bu da, Osmanlıları İslami hinterlantlardaki Müslüman dindaşlarından ayıran kültürel mesafenin etkileyici bir işaretidir. Bu dönemde Osmanlı dini tutumlarının belki daha da önemli bir işareti, ona ve müritlerine atfedilen cüretkâr fikirlere karşın, eninde sonunda Bedreddin'in bir mülhit değil, asi olarak idam edilmesiydi. Gelgelelim, bunu söylemek, Osmanlı yetkililerini –sufilerin, özellikle de nonkonformist gezgin dervişlerin kamusal düzene karşı yaratabilecekleri tehlikeler konusunda– uyaran ilk büyük olay olarak, isyanın önemini yadsımaları anlamına gelmez.

Şeyh Bedreddin isyanı aslında 14. yüzyıl sonuyla 15. yüzyılda İslam âleminin doğu topraklarını (ve ötesini) kasıp kavuran daha geniş mehdilik dalgasının bir parçasıydı. Başka bir mesihçi grup olan Hurufiliğin müritleri, Kuran'ı köklü biçimde ezoterik bir yorumlamaya tabi tuttular ve ölüm sonrası yaşam inancı gibi, İslamın birçok ilkesini de yadsıdılar. Hurufiliğin kökeni 14. yüzyıl sonu İran'ıydı, ama oradaki hem Timurlu hem Karakoyunlu hükümdarlarıyla başları belaya girince, faaliyetlerini 15. yüzyıl başında Anadolu'ya aktardılar. Görünüşe göre, yalnızca bazı sufiler arasında değil, hükümranlığının ilk döneminde (1444-6) II. Mehmed'in şahsında bile yeni fikirlere açık bir mürit kitlesi buldular. Ne ki, o döneme gelindiğinde Mehmed'in yüksek düzey yöneticilerinden birkaçı, bu dervişlerin genç hükümdarı ikna edebilecekleri dini fikirler ve/ya oluşturdukları siyasal tehditler yüzünden, Hurufilere karşı bir temizlik harekâtı başlatacak kadar teyakkuza geçmişlerdi bile.[22] Son olarak, mesihçi mayalanmanın aynı geniş akıntısının parçası olarak, Safeviler 15. yüzyılda ismen Sünni tasavvuf tarikatı olmak yerine "aşırı" Şii ideolojisine sahip militan bir mesihçi harekete dönüştüler. Osmanlı hükümdarları bu gelişmenin tüm sonuçlarıyla ancak 16. yüzyılın başında yüzleşmelerine karşın, birkaç kaynak daha 15. yüzyıl ortasındayken bile Anadolu'daki Safevi şeyhlerinin artan nüfuzundan kaygılanmaya başladıklarını ileri sürer.[23]

Bununla birlikte, Osmanlı yönetici seçkinlerinin dini tutumlarının sadece mesihçi tasavvuf çevrelerinin gerçek ya da algılanan tehditlerine karşılık olarak değiştiğini kabul etmek olayı basite indirgemek olur. Daha genel anlamda, Osmanlı devlet gücünün artması, egemenlikleri altında ticaretin ve diğer ekonomik faaliyetlerin canlanması, Osmanlı kentleri-

---

22 Babinger 1950: 245-9, Taşköprüzade'ye dayanarak (bkz. 1985 bas: 59-61).
23 Yıldırım 2008: 19-20, 170-82, 187-96.

nin büyümesi gerek ulema gerek gittikçe kurumsallaşan, kuralcı tasavvuf temsilcileri açısından çok daha çekici bir ortam yaratmıştı. Bu âlim ve mutasavvıflardan bazıları İran, Irak, Mısır ve Suriye'nin daha yerleşik İslam irfan merkezlerinden çıkıp Osmanlı topraklarına gelenlerdi; diğerleriyse, aynı biçimde bazıları çok daha uzak merkezlerde eğitim görmüş yerlilerin çocuklarıydı. Bütün bu bireyler, İslamın merkezi topraklarının kentli seçkinleri arasında derinlemesine kök salmış kurallar ve değerlerin taşınmasında etkili oldular; dolayısıyla 15. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunun değişmekte olan dini manzarasının incelenmesinde hepsinin hesaba katılması gerekiyor.

Modern araştırmacılıkta, bu dönemde Osmanlı topraklarındaki yeni tarikatların –başta Bayrami, Zeyni, Mevlevi, Halveti, Kadiri ve Nakşibendiler– çoğu "Sünni" olarak tanımlanır. Bu adlandırma, bir nitelemeye girişileceği zaman çok yanlış olacaktır. İlk olarak, "doğru inanç" telkin eden ve titizlikle tanımlanmış bir yüksek din kurumunun yokluğunda, "Sünni" terimi, ister istemez Ortodoks Hıristiyanlıktaki "Ortodoks" teriminden daha muğlak ve tartışmaya açık olacaktır. İkincisi, "kurumsallaşmış" tasavvuf tarikatları bile, diyelim ortaçağ ve erken yeniçağ Avrupa'sındaki dini tarikatlardan yabana atılmayacak kadar az kurumsallaşmıştı. Önemli inanç ve ibadet farkları, aynı tarikatın müritleri arasında bile görülebiliyordu.[24] Üçüncüsü, tıpkı 15. yüzyıl Osmanlı toplumunun toplumsal ve kültürel olarak daha farklılaşmış hale gelmeye başlaması gibi, bu hayati geçiş döneminde, 14. yüzyılın göreli "metadoksi"siyle, 16. yüzyılın katı mezhepçiliği arasında bir yerlerde duran tasavvuf dindarlığı hâlâ yabana atılmayacak bir dinsel ve öğretisel akışkanlık damgasını taşıyordu. Kadiri tarikatının başlıca Osmanlı kolunun kurucusu ve kendini Sünni olarak tanımlayan Eşrefoğlu Rumi (ö. 1469-70?) örneğini ele alalım. Sufi kardeşleri ve yeni katılmış sufiler için yazılmış bir risale olan *Tarikatname*'sinde Eşrefoğlu açıkça Sünni inancının diğerlerinden üstünlüğünü beyan eder, ama aynı zamanda, bazen Ali'nin soyundan gelenler, bazen de takipçileri anlamında kullandığı "Aleviler"den de olumlu bir dille söz eder.[25] Dahası "kusursuz şeyh"in (*şeyh-i kâmil*) "Muhammed ve Ali Hanesi"nden gelmesi gerektiğini, herkesin ona itaat etmesi (*ulu'l-emirlik anun hakkıdur*) ve ona karşı gelenlerin "Hariciler" olarak kabul edilmesi gerektiğini[26] ve katledilmelerinin caiz olduğunu da söyler.[27] Tasavvuf ve Şiilik

24 Le Gall 2005; Gölpınarlı 1983.

25 Eşrefoğlu Rumi 2002: 13-15.

26 Kelime anlamıyla "dışarıda kalanlar" –kökenleri, liderlerini terk eden ve sonradan, gerek Sünniler gerek Şiilerce İslamın sınırları dışına çıkmış olarak kabul edilen ayrı bir mezhep kuran Ali'nin yandaşlarına dayanan bir İslam mezhebi.

27 Eşrefoğlu Rumi 2002: 25.

arasındaki yakınlaşma, Sünni olduklarını söyleyen sufilerin belirli inanç ve uygulamalarında da kendini gösteriyordu: Silsilelerinde, neredeyse tümünün Ali'ye dek gittikleri, genelde Peygamber'in soyundan gelenlere ve özelde On İki İmam'a duydukları hayranlıkta olduğu gibi, yaygın biçimde Şiilikle ilişkilendirilen simgeleri (on iki dilimli başlık, siyah sarıklar vb) kullanmaları.[28] Ortaçağ sonu tasavvufunun bu özelliklerden bazıları 16. yüzyıl mezhepleşmesinde ayakta kalmasına karşın, diğerleri yok oldu, en azından bazı değişikliklere uğradı.

Benzer şekilde tasavvufun kurumsallaşması, aynı biçimde 15. yüzyılda başlayan, ama kesinlikle tamamlanmayan bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Bayrami tarikatı buna bir örnektir. Yazıcıoğlu kardeşler Mehmed ve Ahmed Bican gibi Bayrami şeyhlerinin 15. yüzyıl Osmanlı dini kültüründe biçimlendirici bir etki yapmış olmalarına karşın, Bayrami tarikatının erken tarihi ilginç bir şekilde esrarını korur.[29] Tarikatın kurucusu Hacı Bayram (ö. 1430) hakkında pek az kesin bilgi vardır: Kendine ait bir eser bırakmamışken, takipçileri o ve tarikatı hakkında çok farklı imgeler sunmuşlardır. Bugün mevcut en erken kayıtlar Hacı Bayram'ın, kurumsallaşmış tasavvufun çoğu temsilcisi gibi dini vakıfların gelirleri yerine, ziraat yaparak, zaman zaman da o dönemde sıkça rastlanan dilenciler gibi sadakayla geçinen sayısız müridiyle birlikte Ankara dışında yarı kırsal bir ortamda yaşadığını ileri sürer. Bu, kurumsallaşmış tasavvuftan çok, *fütüvvet* (ahi gruplarına rehberlik eden erkeklik ve mertlik kuralı) ve *melamet* ("ayıplama," yani başlangıçta kişinin dışarıdan bakıldığında bir anonimlik içinde, hatta kimi zaman din kurallarına hürmetsizce bir yaşam sürerken, manevi durumunu gizlemesini vurgulayan ayrı bir gizemci dindarlık yolu) öğretilerinden etkilenen bir gruba işaret eder. Hacı Bayram, silsilesi Safevi şeyhlerine dayanan ve ayrıca Şeyh Bedreddin'in yakın bir yoldaşı olan Somuncu Baba'nın müridi olmuştu. O zaman şu soru kendini gösterir: Dervişlerin görünürde bir araya gelmesi güç gibi görünen bu gruplaşması nasıl olup da kurumsallaşmış bir tasavvuf tarikatına dönüşmüştü? Yanıt, Hacı Bayram ile Osmanlı yetkilileri arasındaki erken bir temasta yatıyor olabilir. Anlaşılan II. Murad dönemindeki (1421-51) bir tarihte, Hacı Bayram manevi olduğu kadar dünyevi bir

28 Bkz. Karamustafa 2007:x, araştırmacıların "belalı bir sorun" olarak nitelediği tasavvuf ile Şiilik arasındaki ilişki üzerine. Mevlevi inanç ve uygulamalarında Alici unsurlar için bkz. Gölpınarlı 1983: 293-302.

29 İlginçtir ki, ana kolu olan Bayrami tarikatı üzerine, onun sürgünü olan Melamilikten çok daha az yayın yapılmıştır. İlki üzerine bkz. Kissling 1956; Bayramoğlu 1989; Bayramoğlu ve Azamat 1992; ve Yurd ve Kaçalin 1994. Gölpınarlı 1931 temel başvuru eseri olarak kalmasına karşın, daha yeni görüşler için bkz. Erünsal 1993 ve 2003. Ayrıca krş. Imber 1991; Ocak 1998: 251-327; ve Clayer ve diğerleri 1998.

nüfuz alanı (kullanılan sözcük *saltanat*'tır) iddiasında bulunduğuna dair rivayetler hakkında sorgulanmak üzere Edirne'deki Osmanlı sarayına çağrıldı. Gelgelelim, bütün işaretlere göre, tasavvuf şeyhi bu kuşkuları dağıtmayı başardı ve pek çok ihsanla birlikte Ankara'daki kırsal yaşamına geri döndü. Osmanlılarla bu ilk karşılaşmalar, Hacı Bayram'ın çeşitli müritlerinin Osmanlı Balkanlar'ında kurumsallaşmalarının ve nüfuzlu kişiler arasında müritler bulmasının yolunu açmış olabilir. Bundan başka, Osmanlı yetkilileriyle daha yakın ilişkiler, bu dervişler tarafından bazı ince ayarlar ve düzeltmeler yapılmasına yol açmış gibi de görünür. Bu düzenlemeler ve ara bulma çabaları, muhtemelen Bayrami safları arasında Hacı Bayram'ın ölümünden bir süre sonra baş gösteren bölünmenin nedeni oldu. Bilge Akşemseddin'in (ö. 1459) önderliğinde bir grup, tarikatın Şemsiler koluna (genellikle Bayrami tarikatının gerçek devamı olarak görülen) evrildi, Osmanlı yönetici seçkinleriyle yakın ilişkiler geliştirerek hızla batıya doğru yayıldı. Bıçakçı Ömer Dede adlı bir zanaatkârın önderliğindeki diğer grupsa kurumsallaşmaya direndi ve melamet yolunda devam ederek, ayırt edici her türlü simgeyi ve ayin gibi tarikat sufiliğine damgasını vuran hayırseverliğe bel bağlamayı reddetti. Bayramilerin bu ikinci grubu, sadece yüzyıl sonra, 16. yüzyılda zulümle yüz yüze kalarak Melami bağlılıklarını çeşitli maskeler altında gizledikleri büyük Osmanlı kentlerinde ortaya çıktılar.

Bayrami örneğinin de gösterdiği gibi, tasavvuf gruplarının kurumsallaşması ve evcilleştirilmesi, birbiriyle yakından bağlantılı iki süreçti. Ne ki, kurumsallaşmış tasavvufun temsilcilerinin düpedüz merkeziyetçi devletin aracıları olarak görülmesi de doğru olmaz. Daha çok Zeyniler ve Bayramiler ve bir süre sonra Halvetiler ve Nakşibendiler Edirne, Bursa ve İstanbul gibi büyük Osmanlı kentlerinde zaviyeler kurdukları ve ulema ve siyasal seçkinlerin önde gelen üyelerinden himaye gördükleri zaman, hatırı sayılır özerklik derecesinden yararlanmaya başladılar. Bayrami şeyhi Akşemseddin, bir yandan II. Mehmed'in hocası ve sırdaşı olmasının yanı sıra İstanbul'a yaptığı fetih seferine taraftar olduğu halde, öte yandan onun bu "kâfir kenti" payitahtı yapma kararı hakkında derin bir tereddüt duyuyordu.[30] Mehmed'in sultani projesine dair benzer bir şüphe, hem bir Zeyni olup hem de önde gelen Vefai şeyhlerinin neslinden gelen Âşıkpaşazade'de de açıkça kendini gösterir.[31] Her iki örnekte de, bu kararsızlık yalnız söz konusu şeyhlerin kişisel kaygılarını değil, aynı zamanda toplumsal çevrelerinin toplumsal endişelerini yansıtıyordu. Aynı biçimde her iki örnekte, bu toplumsal çevreler içinde, siyasal seçkinlerin

30 Yurd ve Kaçalın 1994: 56-8, 134-5.
31 İnalcık 1998; Kafadar 1995: 95-105.

diğer üyeleri gibi ve genellikle varsayılanın aksine, yalnızca "heterodoks" dervişlerin[32] değil, aynı zamanda görünüşte daha Sünni yönlenimli mutasavvıfların hamisi olan serhat gazileri bulunuyordu.[33]

Osmanlı tarih yazımında, II. Mehmed'in saltanatı, genellikle Osmanlı devletinin en nihayet padişahın "eşitler arasında birinci" olduğu bir serhat devletinden, mutlakıyetçi bir kültüre sahip merkeziyetçi bürokratik bir imparatorluğa dönüşmesinin dönüm noktası olarak kabul edilir. Ne ki, pek çok yönden, bu yeni biçimlendirilmiş imparatorluğu ayakta tutacak kurumsal düzenlemeleri yapmak II. Mehmed'in çok daha az karizmatik oğlu II. Bayezid'e (1481-1512) düştü. Tasavvuf tarikatlarının kurumsallaşmasının ivme kazanması da Bayezid döneminde oldu. Veli ("aziz" veya "Allah dostu") sıfatının işaret ettiği gibi, Bayezid tasavvufa kişisel yakınlığıyla, dindar tanınan bir padişahtı. Bununla birlikte, tasavvuf tarikatlarını himayesinin aynı zamanda önemli siyasi boyutları da vardı. Saltanatının ilk yıllarında Bayezid, kardeşi Cem'in tahtına yönelik tehdidine karşı mücadelesinde, imparatorluk içindeki başlıca iktidar gruplarının desteğini elde etmeye özel bir önem verdi; nüfuzlu tasavvuf şeyhleri ona hayati bağlantılar sağladılar. Hükümranlığı boyunca Bayezid ayrıca II. Mehmed'in devlet inşasının ve merkeziyetçiliğinin soğutup uzaklaştırdığı, sufiler de dahil çeşitli grupların gönlünü kazanmakla da uğraştı. Bu kaygı, Şah İsmail önderliğinde Safevilerin 1501'de Batı İran hükümdarları olarak Akkoyunluların yerini almasından sonra özellikle aciliyet kazanmıştı.

Bayezid, çok geniş bir tasavvuf tarikatı yelpazesinin şeyhlerini destekledi.[34] İlginçtir ki, onun himayesinin başlıca müstefitleri, en Sünni yönlenimli tasavvuf tarikatları olarak nam salıp ulemanın en gözdesi olan Nakşibendiler ve Zeyniler değil, Halvetiler oldu. Bayezid'i taht mücadelesinde desteklemiş olan, ama ona yakınlıkları muhtemelen bu erken dönem ittifakının ötesine geçen Halveti şeyhleriyle padişahın yakın ilişkileri, şehzadelik döneminde Amasya'da sancakbeyliği yaptığı yıllara dayanıyordu. Halvetiler, tıpkı Bayramiler gibi, Safevilerle aynı silsileden gelmişlerdi ve Sünni İslamın yörüngesinde kalmalarına karşın Ali bağlılığının güçlü biçimlerini de sergiliyorlardı.[35] Bu durum, onlarla kurduğu ittifakın, potansiyel olarak Safevi propagandasına açık toplumsal ve dini gruplara erişim gayretindeki Bayezid (ve daha sonraki Osmanlı hükümdarları) açısından özellikle değerli olmalıydı.

32 Kiprovska 2008; Yürekli 2005: 203-10.

33 Umur 2008: 110-35.

34 Kafesçioğlu 2009: 99-102, 220-26; Öngören 2000: 256-9.

35 Kissling 1958.

Bayezid'in geleceği parlak Bektaşileri de benzer kaygılarla değerlendirmiş olması mümkün. Tarihçiler, Osmanlı yetkilileri tarafından sapkın kabul edilip eziyet gören Kızılbaş topluluklarla, kuşkuyla bakılan ama yine de belirli hoşgörüyle karşılanan Bektaşi dervişlerinin dini inanç ve uygulamaları arasındaki hatırı sayılır örtüşme karşısında uzun uzun kafa yormuşlardır. Bektaşi dervişlerinin başlangıçta Orta Anadolu'daki Türkmen aşiret halklarını adamakıllı İslamlaştırmak üzere Osmanlı yetkilileri tarafından gönderilen, fakat bu süreç içinde bu nüfusun heterodoks, senkretist inançlarını benimseyen "misyonerler" olduğu ileri sürülmüştür.[36] Gelgelelim, bu iddia en az iki nedenle sorunlu görünür. İlkin bu görüş, esasen onların birkaç aktörden yalnız bir tanesi olduğu ve yönetici seçkinlerin kendilerinin ahlak kuralları ve tercihlerinin de ne kadar heterojen olduğu düşünülürse, (en azından başlangıçta) devlet temsilciliğine fazlasıyla güç atfetmektedir. İkinci olarak da, Bektaşilerin ve Kızılbaşların coğrafi ve etnik köken çeşitliliğini görmezden gelir. Diğerleri Köprülü'yü izleyerek,[37] Kızılbaşlar ve Bektaşiler arasındaki öğreti ve ibadet benzerliklerini, ortak dini bağlılıkları açısından, özellikle de Rum abdallarıyla olan bağlantılarıyla açıklamışlardır. Şimdi genel kabul gören görüşse 13. yüzyıla mensup esrarengiz bir Vefai dervişi olan Hacı Bektaş kültünün, ilkin abdallara geçen bir miras olduğudur. Buna göre, gerçek Bektaşiler 15. yüzyıl sonlarında bu gezgin dervişlerin saflarından doğmuş ve 16. ila 17. yüzyıllarda geriye kalan abdalları massetmeyi sürdürmüştü. Bununla birlikte, bazı abdallar Bektaşileşmeye direnmiş ve bunun yerine doğuş halindeki Kızılbaş topluluğun parçasına dönüşmüş gibi görünüyor.[38]

II. Bayezid dönemi, Bektaşi tarikatının erken kurumsallaşmasında önemli bir dönemdir. Hacı Bektaş hakkındaki, o güne değin sözlü kalan geleneklerin yazıya geçirilmesi, Hacı Bektaş tekkesinin yenilenmesi[39] ve Balım Sultan tarafından tarikatın yönetsel yapısının yeniden düzenlenmesi gibi gelişmelerin hepsi bu dönem civarında baş gösterdi. Bayezid'in tüm bu gelişmelerdeki rolü belirsizliğini korusa da, uzlaşmacı politikası, sonradan Bektaşi şemsiyesi altında çeşitli nonkonformist sufilerin barınmasına zemin oluşturmuş olabilir. Ne ki, Bektaşilerin gittikçe artan önemi, onların diğer sosyopolitik etkenlerle olan bağlarına da çok şey borçluydu. Bektaşi hamileri arasında, nüfuzları II. Mehmed tarafından hatırı sayılır ölçüde indirgenmiş olsa bile, hâlâ taşra yöneticileri olarak

36 Mélikoff 1975.

37 Köprülü 1989: 372-87.

38 Karakaya-Stump 2008: 84-129.

39 Yürekli 2005.

Osmanlılara hizmet eden Balkanlar'ın eski gazi aileleri vardı.[40] İlaveten Bektaşiler, safları Balkanlar'daki Hıristiyan nüfustan toplanan devşirmelerle doldurulan seçkin yeniçeri ocağı içinde de sağlam bir destek bulmuşlardı. Bektaşilerin senkretik inanç ve ibadetlerinin bu Hıristiyan doğmuş askerlerin İslamlaşmasında özellikle etkili olduğunun anlaşılması yüzünden, Osmanlı hükümdarlarının yeniçeriler arasındaki Bektaşiliğin yayılmasını teşvik ettiği de ileri sürülmüştür.[41] Gerçekten devlet seçkinleri bu süreçte bir rol oynamışsa, bundaki bir diğer amaç da, nonkonformist derviş çevreleriyle ilişkilerde gerginliğin arttığı bir dönemde, bu dervişleri imparatorluk merkezine çekmek olabilir. Ne ki, Bektaşilerin (veya onlardan önce abdalların) yeniçeriler arasındaki zeminlerini herhangi bir devlet desteği olmaksızın, bağımsız olarak elde etmiş olması da mümkündür. Bazı yeniçerilerin 16. yüzyılda Kızılbaş olması veya yeniçeriler ile Bektaşiler arasındaki bağın, merkezi devletin bunu bir başkasıyla (Mevlevilik) ikame etmeye çabalarına rağmen, varlığını korumuş olduğu gerçeği, bu seçkin ordu üzerindeki devlet denetiminin genellikle varsayıldığı kadar mutlak olmadığına işaret ediyor olabilir.[42]

Bayezid'in yaygın "hanım evladı" imgesinin aksine, arşiv kayıtları, şüpheli Safevi destekçilerine karşı Osmanlı gözetim ve tedip eylemlerinin, daha onun döneminde Şah İsmail'in 1501'de kendini bağımsız bir hükümdar olarak ilan ettiği yıllarda çoktan başladığını gösterir.[43] Yine de, Osmanlı dini politikaları, 1511'de Toros dağlarındaki Türkmen aşiretleri arasında patlak verip tımarlılardan ahilere değin geniş bir hoşnutsuzlar kitlesini içine çeken Safevi yanlısı Şah Kulu isyanının ardından hatırı sayılır ölçüde sertleşti. Bir yıla kalmadan, Bayezid, gerek Safevilere gerek Kızılbaş olduğundan şüphelenilen Osmanlı uyruklarına karşı çok daha saldırgan bir politika benimseyen, saldırganlık yanlısı oğlu I. Selim (1512-20) tarafından tahttan indirilecekti.

Günümüz tarihçileri haklı olarak Osmanlı-Safevi çatışmasının erken modern döneminde her iki imparatorluğun dini peyzajını değiştirmekte hayati bir rol oynadığını vurgulamışlardır. I. Selim'in ilkin Şah Kulu isyanını bastırmak, daha sonra Safevilerle savaşmak (1512-14) üzere Anadolu'ya yürüdüğü sırada, Kızılbaş destekçisi olduğundan şüphe edilen binlerce kişinin idamı[44] ve bunları barındıran onlarca derviş tekkesi ve zaviyesi-

40 Yürekli 2005, 203-25.
41 Osmanlı Balkanlar'ında İslamlaştırma aracıları olarak Bektaşi dervişlerinin rolüne dair bkz. Köprülü [1922-3] 1993 ve Barkan 1942; Krstič 2004: 90-131'de daha yeni görüşler vardır.
42 Yürekli 2005: 215-20.
43 Şahin ve Emecen 1994: xxiv-xxv.
44 Bazı Osmanlı vakanüvislerine göre, 1513-14 yıllarında 40.000 kişi öldürülmüştür, gerçi bu rakam Osmanlı mühimme defterlerinde yer alan çok daha mütevazı rakamlara nazaran abartılı

nin tahrip edilmesi gibi bazı değişimler alabildiğine çarpıcıydı. Daha küçük çaplı da olsa, benzer zulüm dalgaları, daha sonraki Safevi yanlısı isyanlar ve Osmanlı-Safevi savaşları esnasında yinelendi.[45] Gelgelelim, bir yandan da Osmanlı devletinin eskiden beri yürüttüğü içine alıp uzlaşma politikalarını büsbütün terk etmeye gücü yetmezdi ve bunu yapmadı da. Savaş dönemlerinde bile, yetkililer Kızılbaş topluluklarla genellikle farklı bir şekilde ilgileniyor, Safevilerin temsilcisi (*halife*) olduğu saptanan bireyleri idam ederken, diğerlerini gözetim altına alıyor, sürgün ediyor veya daha küçük cezalara çarptırıyorlardı.[46] Kaldı ki, zulüm veya tehdidi, Osmanlı Sünnileştirme politikalarının yalnızca bir unsuruydu. Devlet ayrıca uyruklarının davranışını, makamlar veya imtiyazlar dağıtmak ve ayrıcalıklı konuma yönelik hak iddialarını bahşetmek veya onaylamak yoluyla da yeniden biçimlendirmeye çalışıyordu. Yakın geçmişte, Osmanlı "seyyid" kayıtlarını çözümleyen Canbakal, devletin bu statünün temellükünü düzenleme girişimleri ile Peygamberin soyundan gelmenin özel bir önem taşıdığı Kızılbaş topluluğa yönelik sınırlama politikaları arasında bir bağlantının varlığını ileri sürmüştür.[47]

Belirli dini topluluklara yönelik "havuç ve sopa" politikalarına ilaveten devlet, Anadolu ve Balkanlar'da Müslümanların yaşadığı her yere mahalle mescitleri ve camiler inşa etmek gibi, yürürlüğe girmesi zaman alan daha yapıcı önlemlere de girişti. Bu politika, bölgenin Müslüman nüfusunun günde beş kez cemaatle namaz kılmasını sağlama çabalarıyla yakından ilgiliydi. Çarpıcı olan, bu dönemde inşa edilen camilerin artık cemaatler için cuma namazı kılma mekânı olmanın yanı sıra mutasavvıfları, ahileri ve seyyahları barındıran çok işlevli mekânlar olarak görülmemesiydi.[48] Daha çok, imarethaneler artık camilerden ayrılarak bağımsız müştemilatlar olarak inşa edilir olmuştu. Böylelikle manastırlar ve kiliselerle birlikte, geriye kalan çok işlevli zaviyelerin çoğu camiye çevrilirken, "heterodoks" tasavvuf gruplarıyla bağlantılı görülen bazı derviş tekkeleri de medreselere dönüştürüldü.[49]

görünür (Savaş 2002: 70-71). Ne ki, mühimme defterleri sadece yönetsel-yargısal işlemlerle ilgili kayıt tutuyordu ve savaşta öldürülenlerin sayısı bilinmemekteydi.

45 Altınay 1932; Imber 1979; Savaş 2002; Şener 2002.

46 Savaş 2002: 102-18.

47 Canbakal 2005 ve 2009.

48 Camiin münhasıran namaz ve vaaz gibi normatif dini uygulamalara tahsisi ve tüm diğer işlevlerin ayrı müştemilata yerleştirilmesi daha önceleri, II. Mehmed tarafından inşa ettirilen selatin camiiyle başlamıştı, ama bu örneği ne II. Bayezid ne de mimarının daha alt düzey hamileri izlemişti: Kafesçioğlu 2009: 76-7, 191-6, 220.

49 Necipoğlu 2005: 47-59.

Önemli bir husus da, bu değişimlerin Osmanlı seçkinleri arasında tasavvufa yönelik daha ayrımcı tutumun başlangıcıyla çakışmasıydı. Bu en bariz şekilde, ilk kez olarak geniş bir dizi tasavvuf inançları ve ibadetlerini bidat, yani Peygamber'in ölümünden sonra İslami geleneğe eklenmiş ve kabul edilemez "yenilikler" olarak uzun ömürlü bir eleştiri geleneğini içeren dini-hukuki külliyatta kendini gösterir. Yakın geçmişteki araştırmalar, tasavvuf bidatlarına karşı 16. yüzyıl saldırılarını, Osmanlı uleması arasında küçük bir azınlığın işiymiş veya abdallar gibi özgül olarak "heterodoks" ve özellikle Şiileştirici sufilere yöneltilmişçesine, biraz hafife alma eğilimindedir. Oysa Çivizade Muhyiddin Mehmed (ö. 1547) gibi "tutucular" değil, Kemalpaşazade (ö. 1534) gibi "ılımlılar" bile, tasavvuf ayinlerindeki müzik ve dansı dine aykırı ilan eden fetvalar çıkarmaktaydılar.[50] Konumları arasındaki ince ayrımlar olmasına karşın, dervişlerin bu konuda "şeriate saygılı" ile "sapkın" arasındaki sınırı çizmenin son derece güç olduğu ortaya çıktı. Merkezi yönetimin, öncelikli olarak Şiileştirmeci gezgin dervişleri (*ışık*) hedef alıp, yerel yetkililere bunların halkın önünde müzik aletleri çalıp dans etmelerinin önlenmesi talimatı verdiği bir gerçektir.[51] Gelgelelim, görünüşe bakılırsa, bazı yerel kadılar hukuki tartışmalardan farklı bir sonuç çıkardılar ve ayrıca (dervişlerin bir halka oluşturarak ritmik bir şekilde sallandıkları zikr törenleri olan) Halveti "devran"ına da müdahale etmeye kalkıştılar.[52]

Bu gruplar arasında müzakere girişimleri Ebussuud'un (ö. 1574) fetvalarında kendini gösterir. Bir Bayrami şeyhinin oğlu olan Ebussuud'un, şeyhülislam olarak uzun görev dönemi (1545-74) esnasında Osmanlı yönetici seçkinleriyle mutasavvıflar arasındaki yeni mutabakatın mimarı olarak kabul edilmesi yaygın bir görüştür. Ebussuud'un konu hakkındaki düşüncesinin gelişim çizgisini belirleyebilmemizi sağlayacak, fetvalarından yapılan çok sayıda derleme üzerinde araştırmalar henüz yok. Bununla birlikte, bir bütün olarak bakıldığında, fetvaları bu ünlü uzlaşmacının bile, tanınmış bir mutasavvıflar ailesine mensup başka bir şeyhülislam olan Ali Cemali'nin (ö. 1525) yarım asır önce yaptığı gibi, "sufi devran ve raks"ını alenen savunmayı başaramadığı söylenebilir. Bunun yerine, Ebussuud zikri ayakta yapmak yerine oturarak yapmanın ve eğer ayağa kalkılacaksa, o zaman hiç değilse kişinin belini ve başını oynatmamasının, eğer kişi belini ve başını oynatacaksa, o zaman hiç değilse ayakları hareket ettirmemesinin "daha iyi" olacağına benzer kılı kırk yaran tartışmalara girdi. Ancak "Halveti şeyhleri ve müritleriyle onlarla dostluk eden

50 Öngören 2000: 369-84; krş. Terzioğlu 1999: 220-33.
51 Altınay 1932: 15; Savaş 2002: 190, 199.
52 Öngören 2000: 381-2.

herkese" devran yaptığı için mülhid denilip denilemeyeceğine dair bir soruyla karşı karşıya geldiği zamandır, ki Ebussuud, onların aralarında da "değerli" kişiler olduğunu ve insanlara iftira edip "pek az bilgi sahibi olunan meseleler" hakkında yalan yanlış fikir yürütmenin yanlış olduğu yanıtını verdi.[53] Fetvaları Halvetiler ve sempatizanları arasındaki "değerli" kişileri koruma arzusunun yanı sıra çoğu diğer 16. yüzyıl şeyhülislamları gibi, Halvetiler, Mevleviler, Kadiriler ve Bayramiler gibi tasavvuf gruplarının da, tartışmalı uygulamalarını bırakmayacaklarsa, en azından değiştirmeleri ve bunları kesinlikle halkın gözünden uzakta, kapalı olarak icra etmeleri konusunda baskı altına girmeye başladığı bir dini iklime işaret ediyor olabilir.

Ölümünden sonra verilen "Şeyh Ekber" unvanı, mutasavvıflar arasındaki saygın konumunu hoş bir şekilde ortaya koyan Muhyiddin İbn Arabi hakkında da aşağı yukarı aynı şeyler söylenebilir. Bu büyük mutasavvıfı reddedecek kadar Çivizade düzeyindeki tutucu örneklerin Osmanlı uleması arasında azınlık olmasına karşın, İbn Arabi'nin Kemalpaşazade gibi taraftarlarının bile, onun son derece çetrefil metinlerinin, kolayca yanlış anlaşılmalara yol açması nedeniyle "sapkınlığa" düşürebileceği sıradan halkın gözlerine ve kulaklarına uygun olmadığı uyarısında bulunması da çarpıcı bir husustur.[54] Bu bakımdan, bazı dinsel ve siyasal yetkililerin kimi sufileri İbn Arabi'nin öğretilerini "doğru dürüst olmayan" tarzda ve bağlamlarda şerh etmelerinden dolayı eleştirirken, bunu gizlice yapan çok farklı bir tarikatlar yelpazesinden başkalarını koruyup kollamaları da pekâlâ mümkün olabiliyordu. Ayrıca 16. yüzyılda Bayrami-Melami ve [Halveti]-Gülşeni şeyhlerinden bazılarının başı devletle derde girip "sapkın" olarak idam edilirken, aynı tarikatlardan diğer sufilerin yönetici seçkinler arasında yandaş bulmalarının nedeni de budur.

Bununla birlikte mutasavvıfların Osmanlı mezhepleşme politikalarının alıcı ucunda bulunmadıklarını vurgulamak da önemlidir. İster isyan, ister takıyye (belli etmeme), müzakere ve uzlaşma ya da 16. yüzyılın sonraki dönemlerinde önem kazanmaya başlayan bir rolle, kendilerini Sünnileştirmenin temsilcileriymiş gibi göstermek yoluyla olsun, onlar da Osmanlı dinsel manzarasını biçimlendirdiler. 15. yüzyılda bile tasavvuf şeyhlerinin dinsel ilimlerde sağlam bir öğrenim edinmeleri az görülen bir olgu değilken, medreselerle birlikte derviş tekkeleri de çok uzun zamandır temel edebi ve kitabi öğrenim merkezleri işlevi görmekteydi.[55] Zeyni, Nakşibendi ve bazı Halveti şeyhleri 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıllarda ulema

53 Düzdağ 1983: 83-8.
54 Öngören 2000: 384-90.
55 Faroqhi 2000a: 188-203.

çevreleriyle özellikle yakın ilişkilerden yararlanmalarından başka, bazen bu çevreyle örtüştükleri de oluyordu. Bir yandan artan sayıda ulemanın, mensup oldukları irfan kurumundaki izdiham yüzünden derviş hırkası için kadı veya müderris olarak kariyerlerini terk ettiği,[56] öte yandan da daha belirgin bir Sünni bilinci kurumsallaşmış tasavvuf temsilcileri arasında doğduğu 16. yüzyılın ikinci yarısında, zaten mevcut olan ilişkiler daha da yoğunlaştı. Bu aynı zamanda devletin, dinsel irfanla ve herhalde Sünni bilinciyle donanmış olanlar başta olmak üzere tasavvuf şeyhlerini vaiz olarak atamaya başladığı dönemdir. Birçoğu kendi tekkelerinin bitişiğindeki mahalle mescitlerinde, imtiyazlı birkaçıysa İstanbul, Edirne ve Bursa'daki büyük selâtin camilerinde vaiz olarak hizmet ettiler. Bu nüfuzlu makamları işgal eden tasavvuf şeyhleri, bunları yalnız tasavvufla çeşnilenmiş kendi Sünni dindarlık anlayışlarını va'z etmek için değil, ister Kızılbaş olsun ister "İdrisiler" ve "Hamzeviler" (Bayrami-Melamiler için kullanılan küçültücü terimler) gibi diğer "sapkın"lar olsun, bu anlayıştan sapanları kınamak için de kullandılar.[57] Kökleri II. Bayezid devrine dayanan eğilimlerin devam etmesiyle, 16. yüzyıl sonuyla 17. yüzyılın başında Halvetiler bir kez daha bu vaizliklerin en nüfuzlularına egemen oldular.[58]

O halde, kendini Sünni olarak tanımlayan mutasavvıflar ile Osmanlı yönetici seçkinleri arasındaki bu yaklaşım, Osmanlı İmparatorluğu içindeki tasavvuf gruplarının 150 yıllık kurumsallaşma ve mezhepleşme sürecinin sonunu mı işaret ediyordu? "Klasik" Osmanlı dinsel kültürünü Sünni (Hanefi) hukuk ile tasavvufun bir alaşımı olarak tanımlayan mevcut külliyatın verdiği olağan izlenim budur. Gelgelelim, bu senteze ulaşıldığı anda meydan okumaların baş göstermesi de gecikmeyecekti. 17. yüzyılda, Peygamber'in örnek oluşturduğu ve Sünni topluluğun parçası olarak görülebilecek söz ve davranışları oluşturan "sünnet" hararetle tartışılmaya devam etti. Fakat bu kez tartışmanın başoyuncuları artık ulema seçkinleri değil, bir yanda Kadızadeliler diye tanınan ve militan şekilde Sünni "püriten" vaizler, öte yandaysa genellikle sufi (özellikle Halveti) vaizlerdi. İkincil külliyatta, kurumsallaşmış tasavvufa karşı Kadızadeli öfkesi, 17. yüzyılda merkezi devlet ve seçkinlerinin genel krizi bağlamında açıklanabilecek, kuraldan geçici bir sapma olarak ele alınmıştır.[59] Tarihçiler, bu hareketin aynı zamanda Osmanlı Sünnileşmesinin uzun tarihinin bir devamı veya bu tarihte bir epizot olma niteliğini görmezden gelme eğilimindedir. 17. yüzyılın başından sonuna değin, gerek Kadızadeliler

56 Öngören 2000: 358-68; Niyazioğlu 2003: 174-204.
57 Clayer 1994: 69-112.
58 Zilfi 1986: 267-8; Zilfi 1988: 165.
59 Zilfi 1986, 1988; Baer 2008.

gerek hasımları konumlarını güçlendirmek için 16. yüzyıl bidat tartışmalarına tekrar tekrar gönderme yaptılar.[60] İki taraf da anlaşmazlıklarını, neredeyse 150 yıllık Sünnileşmeyle tarzları ve alışkanlıkları önemli ölçüde yoğrulup şekillenmiş geniş bir kentli kamuoyu önünde tartıştılar. 17. yüzyıl ihtilaflarının yalnız bu süreçte değil, daha geniş halk kitleleri arasındaki sürüp giden muğlaklıklar ve karşı akımlar konusunda da muazzam bir başarı sağlaması önemlidir. Kurumsal tasavvufun çekiciliğinden uzaklaşanların tümü Kadızadeli olmadı; bazıları gittikçe artan ölçülerde Sünnileşmiş bir Melamiliğe kucak açarken, Halvetiler, Celvetiler, Nakşibendiler ve Mevleviler gibi kurumsallaşmış tarikatların temsilcileri de kent halkından bağlıları kendilerine çekmeye devam etti.[61]

Son olarak, tasavvufun kurumsallaşması gibi mezhepleşmesinin de, ne 16. yüzyılda ne de 17. yüzyılda sona eren süreçler olduğunu eklemek yerinde olur. 19. yüzyıl başında imparatorluğu yeniden merkezileştirme girişimleri, her iki gelişmeye de önemli bölümler ekledi. Ayrıca, bu makale öncelikli olarak kurumsallaşmış tasavvufla ilgili olsa bile, her dönemde tasavvuf aslında az çok kurumsallaşmış bir tarikatlar yelpazesiyle bunların neye inanıp nasıl ibadet ettiğinden çok daha fazlası olmuştur. Aslına bakılırsa, 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıllarda Osmanlı kentlerinde tasavvuf tarikatlarının yayılması, tasavvuf inançları ve uygulamalarıyla kalmayıp, Karagöz oyunları ve şiire dek tasavvuf ruhuna uygun pek çok tutum ve duyguların toplumsal yelpazeye yayılması için yeni kanallar açılmasına da yardım etti. Tasavvufun daha az "yetkili," ama en az bu kadar önemli ve yaratıcı kullanımlarının anlaşılabilmesi, gelecekte yapılacak araştırmaları bekliyor.

60 Terzioğlu 1999: 216, 220-33.

61 *A.g.e.*: 234-58.

Kısım II

Osmanlılar ve Ötekiler

Yedinci Bölüm

BÂB-I HÜMAYUN VE DİĞER 'KAPILAR'*

Metin Kunt

DİRLİKLER VE MAİYETLER

"Kapı" Osmanlı siyasal anıtının yapı taşıydı. Bu nedenle, siyasal yaşamın sosyolojik incelemelerinde temel birimi "kapı"lar oluşturur. Bir hanedan imparatorluğunda, hükümdarın rolü bihakkın merkezi konuma kurulup otururken, sultani *kapı* (*Bâb-ı hümayun*) bu anıtın kilit taşıdır. Bu heybetli kilit taşına elbette hak ettiği dikkati göstermekle birlikte, duvardaki daha mütevazı tuğlaları da ihmal etmememiz yerinde olur: Padişahın devasa bir şahsi hizmetkâr ve maiyet ordusu bulunuyordu; ama o ayrıca tüm bu "kul"larının da, rütbeleri ve tevcih edilen gelirleri seviyesine uygun ölçüde aynını yapmalarında, kendi kapılarını kurmalarında ısrarlıydı.[1]

Osmanlı askeri-idari sistemi, bir yöneticinin gelirinin, mevkisine uygun bir maiyeti geçindirebilmesi ilkesi temeline kuruluydu. Bu bağlamda "gelir," belirli bir yerde üretilen ve bir yöneticiye tahsis edilen vergi gelirleri, resim ve harçlar anlamına geliyordu. Bu türden gelir fonları için kullanılan Osmanlıca *dirlik* teriminin tam karşılığı "geçim"dir. Bir dirlik sahibinden o mahalde yaşaması ve tarımsal üründen kendine düşen payla birlikte köylüden toprak kirasını toplaması da beklenirdi. Kasabalarda küçük çaplı tarım, meyve ve sebze bahçelerinin yanı sıra, ticaret ve zanaat üretimine konan vergi ve resimler vardı. Selanik, Bursa, Halep ve Kahire gibi uluslararası ticaret güzergâhları üzerindeki daha büyük kentlerin hatırı sayılır gümrük gelirleri bulunuyordu.

Dirlik tahsislerinin en alt basamağında, genellikle bir köy olan temel bir gelir tahsisiyle (tımarlı) sipahi geliyordu. Sipahi orada yaşamak zorundaydı; hasat zamanı öşürünü ayni olarak alır ve ihlaller için ceza ve harçlar toplayarak köyünde düzeni korurdu. Askeri göreve çağrıldığında, tümünün masrafını kendine tahsis edilmiş dirlikten ödediği atı, silahları ve teçhiza-

* Bu makale üzerine çalıştığım Bahar 2008'de araştırma üyeliği ve nazik konukseverliği nedeniyle Collegium Budapest Instute for Advanced Study'ye teşekkürü borç biliyorum.

1 *The sultan's servants* (Kunt 1983) Bölüm 2 ve 3'te; ayrıca "Turks in the Ottoman imperial palace" (Kunt 2011) adlı çalışmalarımda *dirlik* ve *kapı* meselelerini daha ayrıntılı olarak ele aldım.

tıyla savaşa hazır şekilde, sancakbeyinin alayına katılırdı. Kıdem ve savaşta sivrilmesi yoluyla, fazladan bir kaynağın eklenmesiyle bu temel gelirini yükseltebilirdi; eğer gelir artışı temel dirliğinin iki katı kadarsa, savaşa giderken beraberinde, kendisinin beslediği fazladan bir asker getirmesi de beklenirdi. Köyün tersine, bir kasabanın gelirleri, –gerek meblağın daha yüksek olması gerektiği, gerek kasabanın idaresinin daha deneyimli bir asker tarafından yürütülebileceği kaygısıyla– bir kumandana (zaim, subaşı) verilirdi; kasaba gelirlerinin (zeâmet) daha küçük dirliklere bölüştürülmesi nadir bir durumdu. Zaimlerden bazılarının, sancaktaki tüm dirlik sahiplerinin sefere eksiksiz gitmesi, iyi donanımlı ve fazladan getirmekle yükümlü oldukları silahlı adamların doğru sayıda olmasına nezaret etmek gibi, kendi kasabalarının ötesine geçen görevleri vardı. Kumandanların geliri temel dirlik birimlerinin on katına çıkabilir, dolayısıyla kişisel maiyetleri de diğerlerinin on katı olurdu. Her sancağın merkezinde, gelirleri sipahi dirliğinin en az yüz katı olan bir vali-komutan görev alırdı; bu anlamda bir sancakbeyinin, giderlerini kendisinin karşıladığı şahsi kapısında 100 ila 200 kişi bulunabilirdi. Ganimetten daha fazla kazanç elde eden bir sancakbeyinin beklenenden daha büyük maiyeti olabiliyordu. Bir sancakta toplam 100 ila 200 tımarlı sipahi ile 10 ila 20 kumandan (zaim, subaşı) bulunabilir; yani bir sancağın sipahi kuvvetleri seferber edilirken, çoğu bizzat tımarlı olan, ama bir kısmı da bir kumandanın şahsi maiyetinde hizmet eden bin veya daha fazla adam toplanabilirdi. Birkaç sancak, belki bir düzinesi, 16. yüzyıl ortasında Osmanlı topraklarının dört bucağında sayısı yaklaşık yirmi olan eyaletlerden birini oluşturuyordu. Eyaletin merkez kentini ve sancağını elinde tutan beylerbeyinin geliri, bir sancakbeyinin beş katı olabilir ve kişisel ordusu da bin kişiye yaklaşabilirdi.

Bütün bu sayılar bilinçli olarak muğlak bırakıldı, çünkü gerek coğrafya açısından sancaktan sancağa, gerekse tarih açısından çağdan çağa yabana atılamayacak çeşitlilik söz konusudur; burada sadece toplam büyüklük ve oran hakkında bir fikir vermek amacıyla belirttim. Gelirler, geçmişteki üretime ve her bir sancağın yerel öşürünü ve toprak kira oranlarını belirlediği gibi, diğer vergi ve resimleri sıralayan idari düzenlemelere dayanarak hesaplanırdı. Bu hesaplar ve gelirler akçe adlı küçük Osmanlı gümüş parasıyla ifade edilirdi. Temel dirlik geliri yıllık birkaç bin akçe olurken, bir beylerbeyinin geliri bir milyon –Osmanlı deyimiyle on yüzbin– akçeye çıkabilir, hatta bunu aşabilirdi. Bir beylerbeyi, vezir rütbesiyle divan-ı hümayuna atandığı zamanki gibi, eyaletten merkeze döndüğünde, sözgelişi 16. yüzyılda böyle yedi vezirden her birine 2 milyon akçe tevcih edilmişti; bu yüzden, her biri kanun gereği birkaç bin kişilik bir kapı tesis etmek zorundaydı. Bu dirlik ve maiyet sisteminin en tepesinde, (kendisine tahsis

ettiği) 100 milyon akçe veya daha fazla gelirleriyle 16. yüzyıl başında yaklaşık 15.000 kişilik saray halkıyla (*kapıkulu*) birlikte padişah bulunuyordu.

Bu kabataslak özete dayanarak bazı genel gözlemler yapabiliriz. Osmanlı dirlik tevcih sistemi, Avrupa'daki feodalizme benzer, değerli madenlerin kısıtlı miktarının ancak sınırlı bir sikke basımına olanak verdiği koşullar altında gelişti. Sınırlı bir pazara eklenen büyük miktarlarda tahılı ve diğer tarımsal ürünleri nakletmenin güçlüğü, ayni gelirlerin yerinde toplanmasını ve yerel olarak tüketilmesini gerektirdi. Fakat Osmanlı dirlik ve maiyet sistemi, temelde Avrupa feodalizminden farklıydı: Tahsisler kalıtsal olmadığı gibi, sabit bir bölgeyle de kısıtlanmamıştı. Bir Osmanlı yöneticisi, farklı sancaklarda farklı görevler alarak Osmanlı topraklarının her yerini dolaşıyordu; kız ve erkek vârisleri, onun resmi statüsünü değil, sadece özel mülkünü miras alabiliyordu. Gelgelelim, babanın sağlığında, oğulların bizzat bu sistem içinde yükselmesi de vakiydi. O zaman, en azından yüksekçe dirlikler söz konusuysa bir veya iki oğula, özellikle savaşta ölmüşse, babanın ölümü halinde küçük bir dirlik verildiği oluyordu.[2] Yöneticinin rütbesi yükselip gelirinin boyutu arttıkça, dirliğine pazarları olan kasabalar ve gümrük gelirleri olan kentler de dahil olduğu için nakit gelirlerin oranı da yükseliyordu. Tedavüldeki ve gerek bölgesel gerek uluslararası ticaretteki değerli madenlerdeki artışlar, daha yüksek dirliklere, özellikle padişah için ayrılan "has"lara daha büyük nakit tahsisine imkân verdi. Daha yüksek gelirler, daha büyük kapılar anlamına geliyordu; daha büyük kapılarsa daha fazla nüfuz ve siyasal güç demekti; daha büyük dirliklerin ve kapıların merkezde, vezirliklerin yanı sıra saray-ı hümayunda yoğunlaşması da siyasal yapıda daha büyük merkeziyetçilik anlamına geliyordu.

15. yüzyılın ilk yarısında, sırasıyla Anadolu ve Balkanlar'ın ana menfezleri olan İzmir ve Selanik'in kesin fethi ile Sırp gümüş madenlerinin ele geçirilmesi, II. Murad'a (1421-51) diğer uç beylerinin karşısında, daha zengin ve daha güçlü bir hükümdar olarak konumunu pekiştirme fırsatını getirdi. 1453'te İstanbul'un fethi II. Mehmed'e İslam âleminin her yerinde olduğu gibi erken modern dönem Avrupa'sında da "fatih" unvanını kazandırmakla kalmayıp, kişisel olarak çok daha büyük gelirleri hazinesinde biriktirme imkânı sağladı. Ardından Kastamonu'daki Çandaroğlu beyliğini ilhak ederek Kuzey Anadolu'nun bakır madenlerini ele geçirdi. Büyük planında Anadolu sahil şeridiyle kalmayıp, Kırım'daki ticaret merkezlerini alarak, Cenevizleri Karadeniz'den sürüp çıkarmak bulunuyordu. Bunun gerçekleşmesi, Doğu Avrupa'nın tahıl, kürk ve kurutulmuş balık ihracat limanı olan Kefe'nin zaptını gerektirdi.[3] I. Selim'in 1516-17'de Suriye ve Mısır'ı ele ge-

2 1531 tarihli bir dirlik için bkz. Kunt 1983: 35-8.

3 İnalcık 1990a; ekonomi üzerine, ayrıca bkz. bu derlemedeki 2. bölüm, Rhoads Murphey.

çirmesi, oğlu ve halefi Süleyman'ın "ihtişamı"nın temellerini attı. Padişah, Halep ve Şam'ın ticaret gelirlerinden okkalı bir hisse aldığı gibi, Mısır'dan doğruca sarayın hazine sandıklarına akan milyonlarca düka elde etti.[4] Hazineleri böylece zenginleşen padişahlar, yepyeni bir donanmaya yatırım yapacak gelirin yanı sıra "kapı"larını geliştirecek imkânları da bulmuş oldular.

"KAPILAR" VE KAPI HALKLARI

Osmanlı kapıları, başlangıçta efendilerine bağlı askerlerden oluşan askeri kurumlardı. İslama özgü hükümdar kapısı geleneğinde başlangıçtaki dürtü, erken İslam yayılmasında başat etnik unsurdan ayrı, yani Arap kabilelerinin dışındaki etnik unsurlardan, ana muharebe gücünü oluşturacak bir birlik yaratmak olabilir.[5] Halife de, bu sayede İslam toplumunun artık Araplıkla özdeşleşmeyip, gerçek anlamda evrensel hale gelmesinin güçlükleriyle yüz yüze gelindiği bir çağda, siyasal iktidarını kabile rekabetlerinin üstüne çıkarmış oluyordu. Halifeler Avrasya bozkırlarından, at sırtındaki yaşamları kişisel muhafızlar olarak eğitilmelerine elveren esirler topladılar. Osmanlı hanedanının doğuşundan birkaç yüzyıl önce, bu *memlûk* (sözcük anlamı, "sahip olunan") muhafızlar efendilerine hizmet ettiler ve hanedan siyasetlerine karıştılar, kendi hâkimiyetlerini kurdular, hatta sultanlığın kalıtsal olmayıp sultanın seçilerek ilan edilmesi kuralına dayalı devletler kurdular.[6] İkinci bir uzak gelenekse bozkır mirasının ta kendisinden geliyordu. Orada kendi kabilelerinden sürülen delikanlılar, başka bir kabilenin önderi tarafından, *nöker* adıyla kendi adamı olarak benimsenirdi. Osmanlı devletine adını veren lider Osman Bey'in (ö. 1324) mütevazı *kapı*sının da, bazısı *kul* (*memlûk* sözcüğünün Türkçe karşılığı) hizmetkârlar, bazısı *nöker* olan böyle adamları vardı. 14. yüzyılda başka diyarlardan sürgün edilmiş daha çok genç ve daha çok kul hizmetkârları özümleyen Osmanlı beyinin kapısı gitgide büyüdü.[7]

Önemli bir gelişme, beyin danışmanlarının Balkanlar'daki uç beylerinin toplayıp Anadolu'da sattığı ganimetlerden beşte bir hisse almaya başladığı yüzyılın ikinci yarısında baş gösterdi. Zaptedilen kentler ve kasabalardaki Bizans aristokrasisinin mensupları da Osmanlı hükümdarının sarayına alındılar. 1400 civarında, saray için adam toplamakta bir Osmanlı "yeniliği" de, *devşirme* –ergenlik çağındaki köylü oğlanların tahsil ve terbiye için zorla toplanması uygulaması– oldu. Sadece Osmanlılara özgü bu uygulama, ilkin uç beylerinin halihazırda Osmanlı topraklarına katılmış olan topraklar ile

4 Shaw 1962a.
5 Crone 1980.
6 Jackson 1999; Ayalon 1994.
7 İnalcık 1980b.

bunun dışında kalanları çok iyi ayırt edemediği –belki de etmek istemediği– ve buralara akın yapmayı sürdürdüğü sınır boylarında ortaya çıkmış olabilir; *devşirme* görüngüsünü başka türlü açıklamak çok zordur.[8] Osmanlıların her konuda titizlikle takip ettiği İslami gelenek, Müslüman hâkimiyetine boyun eğen gayrimüslimlere *zimmi* adıyla ve biraz ikinci sınıf denebilirse de özgül ve korunmalı bir statü sağlıyordu: Her erkek *cizye* denilen baş vergisi ödüyor, karşılığında belirli kısıtlamalar ve dayatmalarla birlikte de olsa, kendi dinine görece serbest ibadet hakkı kazanıyordu. Kanunlara uyan zimmilerden çocuklarını zorla almak, Osmanlılardan önce göz yumulmak şöyle dursun, asla akla getirilmemiş bir uygulamaydı. İsyan eden veya zor kullanılarak boyun eğdirilen gayrimüslimler içinse durum bunun tersiydi: Bu tür durumlarda, kişilerin köleleştirilmesi, mülkünün yağmalanması kadar meşru kabul edilirdi. Devşirme yaklaşımının ilk dürtüsünü ve örneklerini getiren şey de sınır bölgelerinin muğlaklığı ve akışkanlığı olabilir.

Bu kendine özgü uygulama, uç beyleri tarafından başlatılmasına karşın, bir sultani imtiyaza dönüşmesi çok sürmedi. Diğer komutan kapıları da kimi zaman kendi aralarında zimmi "gönüllüleri" kaydetmişti. Bu da "özel devşirme" olarak adlandırılabilecek şeyi gizlemekte kullanılan bir hüsnütabir miydi? Muhtemelen hayır; çünkü bu tür listeler aynı zamanda efendinin maiyetine ilişkin diğer kaynakları da açıkça niteler.[9] Gayrimüslimlerin İslama ihtida pahasına bir kapıda hizmet etmek için "gönüllü" olduklarını düşünmek, bizi devşirmenin genelde zimmi nüfus tarafından nasıl algılandığı meselesine götürür. Bu uygulamanın, gayrimüslim köylüler üzerindeki etkisini yumuşatmak için belirli kurallarla birlikte düzenli hale gelmesinden sonra bile, çoğu aileyi, bir erkek evladını yalnızca bilinmez bir yazgıya değil, ayrıca kendilerine büsbütün yabancı olmak üzere kaybettiği hissine götürdüğüne kuşku yoktur. Aileler, bir saray temsilcisi köylerine daha yaklaşırken bile devşirilmeye uygun durumdaki oğullarını saklıyorlardı. Memurun görevi, halihazırda evlenmiş olanlar ve tek oğullar dışında ve her aileden birden çok oğul almamak şartıyla, yöreden kırk oğlan toplamaktı. En azından konulmuş kurallar böyleydi. Gelgelelim, Bosnalı Müslümanların, tam tersine, devşirme işlemini kendilerinin de paylaşmak istedikleri bir imtiyaz olarak gördükleri de doğrudur. Devşirme görevine çıkmış saray memurlarına, tüm elverişli gayrimüslim oğulların muayeneye gelmesini sağlamaları ve (başka Müslüman oğlanların değil) sadece devşirme hakkının tanındığı Bosnalı Müslümanların saray hizmeti için toplanması emrediliyordu. "Bosnalı Müslümanlar" 15. yüzyıl ortasındaki Osmanlı fethinden beri orada yaşamakta olanlar olarak tanımlanıyordu; daha sonra gelenler

8 Ménage 1965; Demetriades 1993.

9 Kunt 1998: 164, n. 3.

bu tanıma girmiyordu. Devşirme görevlisinin, gerçek Bosnalılar istisnasıyla, sadece sünnetsiz oğlanları toplaması gerekiyordu.[10]

Gönüllü olsun olmasın, ihtida yoluyla yalnız padişahın hizmetine girmek değil, herhangi büyük bir kapıyla bütünleşmek, reaya olmaktan yönetici seçkin olmaya doğru statü değiştirmenin en emin yoluydu. Birçok kişiye bir oğulun kaybı olarak görünmüş olabilecek olgunun, çocuk adına muhteşem bir gelecek olduğu da aşikârdır. Bir ümera kapısına katılmak ille de olağanüstü bir hayata girmek anlamına gelmezken, aklı olanlara ihtiraslarına ulaşma imkânı sunduğu da kesindi. Yeni devşirilen kullar Müslüman olup yeni bir kimlik ediniyor, efendilerine hizmet ediyor ve onların himayesi altında siyasal kademelerde yükseliyorlardı. Gösterişli bir efendiye, bir padişaha veya paşaya çok uzun süre hizmet edenler, onun kapısından ayrılıp bağımsız bir makam kazandıktan sonra bile, onunla ilişkilendirilmiş olarak kalıyordu. Nasıl padişahın kız kardeşleri ve kızları enderunda yetişmiş vezirler ve paşalarla evlendiriliyorsa, ümeradan birinin sadık kulları da onun ailesinden kızlarla evlendirilerek ödüllendiriliyordu. Böylelikle bir Osmanlı "kapı"sı "kapıkulu"yla en tepede birleşmiş oluyordu.

BİR KAPIDA TERBİYE GÖRMEK

Saray hizmetine alınan veya bir ümera kapısına giren oğlanlar, kabiliyet ve istidatlarına göre ayrılıyordu. Enderuna alınanlardaysa bu seçme çeşitli aşamalarda yapılıyordu: En önce, ille de akıllı olması beklenmeyen güçlü kuvvetli oğlanlar, saray yeniçeri piyade bölüklerine *acemioğlanı* olarak çırak ediliyordu; gelecek vaat edenler ardından tahsil ve terbiye için çeşitli saray kurumlarına gönderiliyordu. Bu seçmeleri yaparken, görevliler fizyonomiden (*ilm-i kiyafe*), yani zahiri özelliklerden içkin karakter özelliklerini çıkarma bilgisinden yararlanıyorlardı. Sünnet işlemi ve kurallara uygun ihtidanın ardından, yeni bir kişi yaratmanın başlangıç aşaması isim vermeydi: Bir Müslüman, gayrimüslim adı veya soyadı taşıyamazdı. Bu oğlanların hepsinin soyadı "bin Abdullah" oluyordu – Abdullah yaygın bir ad, ama aynı zamanda "Allah'ın kulu/yaratığı" ve dolayısıyla "her insan" veya "her şey" anlamına gelen bir isimdi. İsim olarak da yaygın Müslüman adlarının (Mehmed, Ahmed, Ali vb) yanı sıra yeni ihtida eden oğlanlara sıklıkla Kutsal Kitap'taki isimlerin İslamlaştırılmış halleri (David yerine Davud, John yerine Yahya, Jesus yerine İsa, Solomon yerine Süleyman vb) gibi, büyük İran destanı *Şehname*'nin kahramanlarının adları (özellikle Behram, Rüstem ve İskender) veriliyordu. Müslüman ailelerde çocuklara

---

10 Saray ve enderun hakkında en kapsamlı araştırmalar, bugün bile İ. H. Uzunçarşılı'nın kapıkulu ocakları (1943) ve Osmanlı saray teşkilatına dair (1945) çalışmalarıdır.

verilen yaygın bir ad olmasına karşın, Abdullah ismi ister devşirme olsun ister olmasın hiçbir mühtedinin ön adı olamazdı; dolayısıyla soyadı "bin Abdullah" olan herkesin otomatikman mühtedi olarak kabul edilmesi gerekir.[11] Devşirme defterine "Dimitri, veled-i Petro, Arnavut, sarışın, yuvarlak yüzlü, uzun boylu, sağ yanağında et beni" bilgileriyle giren bir oğlan, artık "Hasan bin Abdullah" adıyla, ama diğer özellikleri aynen bırakılarak yeniçeri defterine kaydediliyordu. Eğer eskiden "Vassilis" iken adı Halil yapıldıysa, bu iki isim arasındaki kafiye rastlantısal mıydı? Yani Kuran'ın (âb-ı hayatı bulan) "yeşil adam"ı ve Müslüman irfanda Aziz George ile ilişkilendirilen yeni bir "Hızır," acaba başlangıçta bir Yorgo veya bir Györgi olabilir miydi? İsim veren görevliye yol gösteren, mizah duygusu mu, tarih bilinci mi yoksa kültürler ötesi bağıntılar anlayışı mı oluyordu acaba?

"Bin Abdullah"ların en seçmeleri asıl sultani *kapı* olan Topkapı sarayına gelirdi. Bunlar harem-i hümayunun akağalarına emanet ediliyordu. Haremin erkekler kesimi daha yaygın olarak, sarayın dış hizmetleri için kullanılan ve özel muhafız bölüklerinin yanı sıra sultan muhafızlarının da bağlı olduğu "birun"dan ayırmak amacıyla "enderun" adıyla anılıyordu. Oğlanlar, artık saray hizmetkârları olarak enderunda, başlangıçta hiçbir görev verilmeksizin akağaların gözetimi altında temel eğitimden geçiriliyorlardı. Daha sonra, enderunda efendileri padişah için ifa ettikleri hizmetlere göre adlandırılan çeşitli odalara ayrılıyorlardı. *Kilerliler* birundaki büyük saray mutfaklarında pişirilen yiyecekleri alıp hadım eğitmenlerine ve sınıf arkadaşlarına sunarlardı. *Seferliler* özellikle seferlerde çamaşırları yıkamakla görevliydiler; yaşça daha büyük ve daha akıllı olan *hazine oğlanları* saray koleksiyonlarındaki değerli malzemelerin --değerli eşya, kitaplar, pahalı kumaş ve özel giysiler gibi– bakımından sorumluydular. Bu hizmetleri tamamlamalarından sonra, akağaların yanı sıra, dışarıdan gelen hocalarla birlikte ve yalnız kitabi eğitimle kalmayıp sarayın muaşeret kaidelerini de içeren eğitim ve öğretimleri devam ederdi. Enderunda en uzun süredir kalan ve bu yüzden tahsil ve terbiyesi en ileri düzeyde olan oğlanlardan oluşan seçkin bir grup, I. Selim tarafından 1517'de Kahire'den getirilmiş Hz. Muhammed ile sahabelerine ait kutsal emanetlerin bakımı ve padişahın dileklerine ve zevklerine genel hizmetle yükümlü oldukları *Has Oda*'ya ayrılmışlardı.

Bütün oğlanlar temel bir eğitim alırlardı; kitaplara pek ilgi duymayan birkaçı istisna edilirse, çoğu dilbilim, edebiyat ve tarih alanlarında da öğrenim görürdü. Osmanlı "beşeri bilimleri" İran klasiklerine dayanıyordu. İçlerinden bazılarının isim kaynağı olan *Şehname*, kahramanlık masallarının yanı sıra bilge krallık, adalete dayalı iyi hükümranlık öyküleriyle en değer

11 Kunt 1986.

verilen kaynak olarak kaldı. Şirazlı saygın şairler Sâdi ve Hâfız'ın Farsça şiirleri, örnek Osmanlı efendilerinden iyi bilinmesi beklenen edebi eserlerdi: Yalnız Osmanlı padişahları değil, kullarının çoğu da kendini şiire adamış, birkaçı övgüye layık eserler bile vermiştir. Edebiyat ve hüsnühat (kaligrafi) sanatı en az okçuluk ve binicilik kadar teşvik ediliyordu. Her iyi okulda olduğu gibi, oğlanların çoğu kitabi bilgiler ile fiili faaliyetleri dengeliyor, bazıları sanat bilgisinde öne çıkarken, diğerleri sporda sivriliyordu.

YENİ OSMANLILAR

16. yüzyıl yazarı Mustafa Âli, Osmanlıları bu kadar büyük yapan nedenler üzerinde kafa yorarken, yeni *Osmanlı* yaratacak şekilde ırkları karıştırmayı Osmanlı başarısının sırrı olarak yorumlamıştır.[12] Anadolu'da ya da Rumeli'de olsun, Osmanlı toplumundaki sıradan insanlar da, gönüllü olsun olmasın, evlilikler yoluyla belirli bir düzeyde bu ırk karışımını yaşadılarsa bile, yazarın bunları söylerken aklında olanlar Osmanlı yönetici seçkinleriydi. *Kapı* sistemi bu yeni seçkinlerin beşiği oldu. Konuştukları dil Türkçeydi, ama kökenleri Türk değildi ve kendilerine Türk demiyorlardı. Osmanlı topraklarındaki Türk etnik unsuru, pek çok diğer etnik gruptan yalnızca biriydi ve en azından 17. yüzyıla dek Türkler kasıtlı olarak padişah kapısının (bâb-ı hümayun) dışında tutuldular. O kadar ki, 1566'da tahta çıktığında, II. Selim'in oransız ölçüde büyük şehzade ordusundaki binlerce Türkü imparatorluğun yeniçeri ocağına kaydettirmesi bir skandal olarak değerlendirildi. Enderun-ı hümayun hizmetkârlarının kesinlikle Türk değil, yeni bir oluşum olmaları uygun görülüyordu.

Eğitimli *Osmanlı*, Türkçe konuşan bir Müslüman, dolayısıyla Avrupalıların gözünde bir Türktü, ama Türkçe kaleme aldıkları edebiyat ve tarih eserleri bir kültürel karışımdı ve konuşulan gündelik Türkçeden yabana atılmayacak kadar uzaktı. Farsça ve Arapça terkipler ve tabirler, hatta dilbilimsel yapılar, bürokratik ve edebi nitelikteki yazılı Osmanlı Türkçesine, İngilizcedeki Latince ve Fransızca deyimlerden çok daha fazla girmiş durumdaydı. Bununla birlikte, 1600 civarına gelindiğinde, edebiyat üzerindeki Farsça gölgesini silkelemekle kalmadı, dinsel risaleler bile Kuran dili olan ve bu yüzden geleneksel olarak din âlimliğinin dili olarak kabul edilen Arapçadan ziyade Türkçe yazılmaya başladı. Bir kitabın başlığının Latince olmasına karşın, içeriğinin yerli dil olduğu Avrupa'daki örnekleri gibi, Osmanlıca kitaplar da genellikle Arapça başlıklar ve Farsça altbaşlıklar taşıyabiliyordu; ama metin, uyruklar arasındaki Türkçe konuşanların dilinden farklı ve birazcık tumturaklı olmakla birlikte, yine de Türkçe

12 Fleischer 1986a: 255-7.

yazılıyordu. Osmanlı seçkinleri dışarıdan bakanlara Türk gibi görünüyor olabilirlerdi, ama tamamen kendilerine özgü, yeni bir kimlik edinmişlerdi.

Bu yeni Osmanlıların İslamiyeti bile biraz nevi şahsına münhasır kabul edilebilir. Aslına bakılırsa, 11. yüzyıldan itibaren Rûm toprağındaki (yani Bizans Roması olarak Anadolu) Türk yerleşimi, gerek popüler Türk İslamında gerekse saray kültüründe, esas itibariyle tarikatlarda birleşmiş mistik hareketler aracılığıyla ifade edilen senkretik dürtüler doğurmuştu. Anadolu Selçuklularının hâkimiyetinde 13. yüzyıl Konya'sının kent kültürü, Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin özgün ortamıydı; Mevlânâ'nın soyundan gelenler ve müritleri, onun evrensel ulûhiyet yaklaşımını sanatsal ifade, şiir ve müzikle birlikte Mevlevi tarikatı (İslam terminolojisinde "yol") aracılığıyla geliştirdiler. Bu arada, Selçuklu Anadolu'sunun kırsal bölgelerindeki toplumsal ve siyasal protesto hareketlerinin, dinsel rengi de olan ve İslam öncesi İç Asya uygulamalarından etkilenen bir liderliği vardı. 16. yüzyıl başına gelindiğinde, bu tür hareketler ve bağlı dervişleri Bektaşi genel şemsiyesi altında bir araya geldiler. Bu iki ana tarikat, yani Mevlevilik ve Bektaşilikle diğerleri, Osmanlı himayesi altında Güneydoğu Avrupa'da faal hale gelip gerek kırsal bölgelerdeki gerekse kentli Hıristiyanların İslama ihtidasını kolaylaştırdı. Fakat Anadolulu ve Avrupalı Hıristiyanların İslama ihtidasına ilaveten, Anadolu'da Ermeni ve Rum kiliselerinin mensupları olup da Türkçe konuşan topluluklar gibi bir gerçek de vardı; bunlar ya bu kiliselere katılmış Türkler veya dillerini Türkçeye çevirmiş Rumlar ve Ermeniler olabiliyordu. Dinsel veya dilsel tüm bu ihtida çeşitleri gibi, etnik gruplar arası evlilikler de, Bizans-Roma merkez bölgelerinde, Batı Asya'nın eski Müslüman bölgelerinden farklı karakterde bir Osmanlı toplumu yaratmaya yardım etti.

Bir bütün halinde Osmanlı *Rûmî* toplumunda geçerli olan, aynı zamanda *Osmanlı* yönetici sınıfı ve yeni mühtedileri için de geçerliydi. Yeniçeri ocağında, Bektaşi dervişleri bölüğün ruhani rehberleri haline gelerek, İslamın yeni mühtediler için elverişli, daha yumuşak başlı, daha müsamahakâr bir versiyonunu desteklediler. Bektaşiler Allah-Muhammed-Ali şeklinde alternatif bir "teslis" bile önerdiler ve hem Hıristiyanlar hem de Şiiler için önem taşıyan on iki sayısını da kendi sembolizmlerine dahil ettiler. Sarayın kendisindeyse, ince bir kültüre erişmiş Mevlevilerin nüfuzu alıp yürüdü; birçok saray şairi, müzisyeni, hatta bizzat padişah bu tarikata intisap etti. Çoğu ayinlerinde müzik ve ilahilerle ritmik hareketler kullanan başka tarikatlar da sarayda temsil ediliyordu. 17. yüzyılda *hub-mesihi* –sözcük anlamı "mesih sever"– diye tanımlanan kişiler bile vardı.[13] Yine de *Osmanlı*

13 Ocak 1998: 228-30; Ocak 2009.

aynı zamanda çok sofu bir Müslüman da olabiliyordu. Kudretli veziriazam Sokollu Mehmed Paşa (ö. 1579) katı ve haşin âlim Birgivi Mehmed Efendi'yi İstanbul'a davet edip onu onurlandırmıştı. Veziriazamın dindarlığına, medhiyecisi Feridun Bey tanıklık ederse de, en az onun kadar büyük ve nüfuzlu âlim ve şeyhülislam Ebussuud Efendi'ye karşı "püriten" bir âlimi kullanmasının ardında, siyasal bir güdünün yatması da mümkündür. İki kuşak sonra, 17. yüzyıl ortasında Birgivi'nin manevi vârisleri ile onun müridi Kadızade Mehmed Efendi'nin takipçileri, saray halkını tıpkı İstanbul toplumu gibi ikiye böldüler. Köktendinci Kadızadeli hareketi gevşek sufiler olarak gördükleri karşıtlarını bir katliamla tehdit ettiklerinde hükümet tarafından bastırıldılar, ama bu olayların ardından padişah, saray ve Osmanlı yerleşik düzeninin bütüncül ahlak anlayışı, en azından geçici olarak, ciddi biçimde tutuculaştı. Saray, "*hub-mesihi*"ler kadar, hoşgörüsüz Müslümanları da içinde barındıracak kadar büyüktü.[14]

MEZUNİYET

Padişahın amacı, kendi adamlarını sarayının ve imparatorluğunun kumandanları ve yöneticileri (ümera) olmak üzere tahsil ve terbiye etmekti. Hizmetkârlar, önce iç eğitim alanından dış saraylardaki fiili hizmete olmak üzere, saray hizmetinden "mezuniyet"i (çıkma) iple çekerdi. Daha önemsiz devşirme oğlanları zaten yeniçeri piyade bölüklerine gönderilmiş olurdu, ama saray hizmetkârları seçkin nitelikteki altı sipahi bölüğüne gönderilmek üzere alıkonulurdu. Günlük ücretler düşüktü, ama yine de padişahın kendi askerleriydiler, bu nitelikleriyle efendileri onları, bu kapının reisinin şanına yaraşır şekilde besleyip giydirmeye devam ederdi. Enderun hizmetinde en uzun süre kalan içoğlanları, çeşitli özel muhafız birimlerinde (*solak*, *peyk* yani "hızlı koşan") veya sefer çadırlarından sorumlu birliklerde (*mehterân-ı hayme*), askeri bandoda (*mehterân-ı alem*) veya ahırlarda (*ıstabl-ı amire*) görevlendirilir veya kapıcılar, mutfak yöneticileri vb olarak atanırlardı. İrfan, hesap veya hüsnühat alanlarına istidat gösteren içoğlanları, notlar almak, fermanları hazırlamak, dirlikler veya sarayın muhasebe işlerinde kitabet hizmetinde istihdam edilirlerdi. Uzun av gezileri veya seferler esnasında, saraydan ayrılırken veya yeniden girerken, padişahın çevresi, birçoğunu enderunda geçirdikleri yıllardan tanıdığı bu askerleri, kumandanları ve kâtipleriyle sarılı olurdu.

Çıkmada (mezuniyet) ikinci adım, bağımsız bir makam ve bir dirlik biçiminde gelir kaynağının tevcihi olurdu. Basit bir yeniçeriye, taşrada bir yerlerde mütevazı bir dirlik tahsis edilirdi. Seçkin sipahi bölükleri men-

14 Baer 2008.

supları ve çeşitli saray kıtalarının kumandanları daha büyük dirlikler, hatta taşra yönetiminde bir mevki ümit edebilirlerdi. Gelgelelim, padişah sarayının "mezunları" vilayet dirliklerinin tevcih edildiği tek grup değildi; taşra hizmetinde o bölgeden, reaya olmaktan hükümdarın kapıkulu olmaya doğru bir statü değişimi umuduyla seferler için gönüllü olan, Müslüman doğmuş (hatta yaklaşık 1500'e kadar Hıristiyan) delikanlılar da onlara katılırdı. Sancak ve eyalet yöneticileri olan beylerin ve paşaların, yalnız büyük kapıları ve maiyetleri yoktu, bu yetkililer aynı zamanda "mezunlarını" dirliklere yerleştirme hakkına da haizdi. Bir sınır sancağında savaş gücünün yaklaşık yarısı, sancakbeyinin kendi maiyetinden gelebilirdi.[15] Kuramda her 16. yüzyıl taşra memurunun, liyakatine göre bir kumanda konumuna yükselmesi mümkün olsa da, fiili yöneticilerin çoğu, ilk eğitimlerini sarayda veya büyükçe bir kapıda alanlardan çıkıyordu. Taşra yöneticilerinin vezirlik rütbesine gelen en seçkinleri, böylece payitahttaki başlangıç noktalarına geri dönüyorlardı. Öğrenim yıllarını geçirdikleri sarayın haremi olan enderundan sadece Bâb-ı Saadet ile ayrılmış durumdaki ikinci avlusunda yapılan divan toplantılarına katılıyorlardı.

KAPI DOĞURAN KAPILAR

1600'den önce, bir Osmanlı şehzadesinin ergenlik (ve sünneti) çağında babasının kapısını terk etmesi ve önemli bir Anadolu sancağının yöneticiliğine, yani sancakbeyliğine atanması âdettendi. Bu örf, yönetimi paylaşan geniş hükümran klanına özgü İç Asya geleneğinin yerleşik topluma uyarlanmış bir versiyonunu temsil ediyordu. Osmanlı uygulamasında, bir şehzade fiilen hükümranlığı asla paylaşmıyor, ama deneyimli bir paşanın rehberliğinde potansiyel bir hükümdar olarak eğitim görüyordu. Hanedan siyaseti ve açık, rekabetçi teselsül geleneği meselesinin ele alınmasını başka bir makaleye bırakmak yerinde olur; buradaki özgül bağlamımızda asıl bakmamız gereken husus, sancağa çıkan şehzadenin *kapı*sının nasıl oluştuğuydu. Babasının kapısında büyürken şehzadenin kendi adamlarını seçme gibi bir şansı olmuyor ve şehzade kapısı saray-ı hümayun halkından oluşuyordu. Bâb-ı hümayunun tüfekli piyadesiz küçük bir reprodüksiyonu olan şehzade kapısı, 16. yüzyılın başında 500 kişiden oluşurken, yüzyılın daha sonraki dönemlerinde bu sayı muhtemelen 1500'e dek yükseldi. Eğer şehzade taşra görevlerindeyken yetişkinliğe, hatta orta yaşa erişirse, kapısı kendi aldığı adamlar, hatta çeşitli devlet adamlarından gelen kul hediyeleriyle büyüyebiliyordu.[16] O zaman bile, bir şehzadenin kapısı pa-

15 Dávid 1982-8: 57-61; Dávid ve Fodor 2005.
16 Fodor ve Sudar 2006.

dişahın enderununun küçücük bir parçası olmanın ötesine geçmiyordu.[17]

Tahta geçmesiyle birlikte, başarıya ulaşan şehzade kendi kapısını ve maiyetini sultani *kapı*ya (yeniden) eklemlenmek üzere beraberinde getiriyordu. Gerek bağımsız dirlikler aracılığıyla hizmeti ödüllendirmek gerek eski şehzade kapısında sahip olduklarından daha düşük rütbelerle bile olsa, yeni padişahın maiyetine yer açmak için, sarayda önemli bir "mezuniyet" dalgası da bu esnada yaşanıyordu. Buna ilaveten, taht mücadelesinde yalnızca bir tek kazanan olduğu için, babadan oğula şeklindeki katı miras sistemini garantiye almak için, kaybeden şehzade(ler) ile erkek evlatları yalnız siyasal mücadeleyi değil, hayatlarını da kaybediyorlardı. Artık başsız kalmış kendi kapılarıysa saray mülkü kabul ediliyordu. Bazı kullar taht mücadelesine çok yakından karışmışlarsa cezalandırılıyor, ama çoğuna da dirlikler ve saray görevleri tevcih ediliyordu.

Sarayda bir kapı halkı verilen tek grup şehzadeler değildi. Eyaletlere gitmek üzere yola çıkan kıdemli bir enderun veya birun mensubuna da ilk resmi kapısında istihdam etmesi için daha düşük düzeyli içoğlanları veriliyordu. Bu tür durumlarda, sarayda kurulmuş ilişkilerin rolü büyük oluyordu. Etnik köken, anadil ortaklığı veya aynı köyden *devşirme* olma gibi etkenler, enderunda potansiyel dostluk ve dayanışmanın nedenleri olabiliyordu. Hatta bir keresinde, *devşirme* için uygun olabilecek oğlanlar ve ailelerinin bilgisini bizzat içoğlanları vermişlerdi.[18] Saray hizmeti aynı zamanda enderun oğlanlarının birundakilerle bağlantılar kurmasını da gerektiriyordu. Sözgelişi, kilerliler görevlerini yerine getirirken mutfak personeliyle ilişkiye giriyorlardı. Saraydan ayrılan kıdemli bir içoğlanı bu yüzden bir grup saray personeliyle kişisel veya mesleki zeminde çeşitli bağlar kurmuş oluyor, rütbesinde yükseldikçe daha da geliştireceği resmi maiyetinin çekirdeği olarak onu da beraberinde eyalet görevine götürebiliyordu.

Daha önemlisi, enderunun nâzırları ve hocaları olup da tıpkı şehzadeler veya sancakbeyi gibi yüksek bir taşra mevkiiyle saraydan ayrılan akağalar vardı, ki bazıları vezirazamlık dahil çok yüksek makamlara ulaşabiliyordu. Babüssaade ağası olarak da tanınan akağaların başının, saraydayken bile bir kapısı bulunurdu. Cafer Ağa diye bir akağa hâlâ sarayda görevdeyken ölünce, maiyetinin mensupları konum ve işlevlerine göre kaydedilmiş ve ortaya çıkan liste, ne olacaklarına karar vermesi için padişaha sunulmuştu. Cafer Ağa teknik olarak hâlâ padişahın bir kulu olduğuna göre, padişah, hadımın kölelerini de miras olarak almış oluyordu ve yenilmiş şehzadeler örneğinde olduğu gibi, bu tevarüs edilen maiyet enderuna eklemlendi. Belki en ilginç yönü, Cafer Ağa'nın kölelerinden bazılarının zaten sarayda ol-

17 Kunt 2007.
18 *A.g.e.*, 2011.

duğu gerçeğiydi. Büyük saray kapısı içinde ikincil "kapılar" bulunması olgusu, padişahın herkesin efendisi olmasına karşın, çeşitli efendilere daha az önemli bağlılıkların da bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

ULEMA KAPILARI

Bir önceki tartışma sultani kapıya (*bâb-ı hümayun*) ve ümera kumandanlarının kapılarına odaklanmıştı. Askeri-yönetsel kariyer hiç kuşkusuz Osmanlı yönetiminin en tepesinde ve en önemli işlevdi, ama eşsiz olmadığı da su götürmezdir. Medreselerde öğrenim gören ve hükümetin ikinci bir kolunu oluşturan ilim insanları (*ulema*) da 16. yüzyıla gelindiğinde bürokratik hiyerarşide epeyce gelişmiş durumdaydı. Ulemanın en yüksek mensuplarına daha önceki dönemlerde siyasal konumlar da verilmiş, bazıları vezirliğe dek yükselmişti. II. Mehmed döneminden itibaren, vezirlikler ümeraya özgü sayıldı, ama berikiler de ilim hiyerarşisinin tepesinde yer alan iki kazaskerle divan-ı hümayunda temsil edilmeye devam etti. Ulema mesleğinin en üst düzeyi olan şeyhülislam mevkiine yükselmesi üzerine, bir kazasker divan-ı hümayun üyeliğini kaybediyor ve artık gündelik siyasetin üstünde olduğu kabul ediliyordu. Müderris, kadı ve kamusal vakıf mütevellisi olarak tüm ulema mevkileri için tayin listelerini hazırlayanlar kazaskerlerdi. Ümera kapılarından hatırı sayılır ölçüde küçük olmakla birlikte, ulema mensuplarının da şahsi maiyetleri oluyordu. İhtiraslı, parlak medrese talebeleri, daha kıdemli ulema tarafından seçiliyor ve efendilerine, tıpkı bir ümera kapısında olabileceği gibi hizmet ediyorlardı. Efendisinin rütbesi yükseldikçe, bu çırak-yardımcıların bağımsız bir makama atanma şansı da artıyordu. Kıdemli ulemaya, rütbeleriyle orantılı sayıda medrese hocalığı ve kadılık makamları tahsis ediliyor, onlar da bunları himayeleri altındaki on veya on iki kişiye dağıtıyorlardı. Bu geleneğin ardındaki dürtü, sadece kıdemli âlimlerin en parlak talebelerini kayırmalarının doğallığının kabul edilmesi olabilir. Gelgelelim, bu uygulama yayıldıkça, genç âlimlerin kendilerine hami aramalarını zorunlu kıldı; kimseyle bağı olmayan kişi, bir makam bulma mücadelesinde desteksiz kalıyordu. Ümera kapı mensubiyetinin dirlik sahibi olmanın zorunlu bir adımı olması gibi, ulema atamaları da mahmilere özgülenir olmuştu. Böylece himaye ilişkileri kaçınılmaz hale geldi. Başka yönlerden de ulema kapıları tıpkı ümera maiyetleri gibi işlev görüyordu; yüksek konumlu diğer ulema kapılarıyla evlilik ittifakları kurulmadığı zamanlarda, hami kendi damadını en gözde talebeleri arasından seçiyordu.[19]

19 Ulema kariyeri hakkında bkz. Uzunçarşılı 1965; Zilfi 2006.

Sonraki yüzyıllarda Osmanlı yönetim tarzında, askeri-idari konumlardan sivil bürokratlara ve kadılara doğru belirgin bir kayma oldu. Ümera kapısında yetişenlerden ziyade, kalemiye mensubu, yani medrese eğitimli kişiler yönetimin en üst basamaklarına tırmanır oldular. Eninde sonunda bürokratik himaye Osmanlı siyasetinde en önemli unsura dönüştü, ta ki modernleşme reformları sırasında, tamamen başarıyla olmasa bile, kasıtlı olarak bertaraf edilinceye değin de öyle kaldı.

DAHA SONRAKİ EVRELERDE KAPILAR

17. yüzyılda *devşirme* uygulaması kullanım dışı kaldı. O döneme gelindiğinde, özellikle II. Selim'in şehzadelik dönemindeki Türk hizmetlilerini ve askerlerini 1566'da saraya yerleştirmesinden sonra, saray hizmeti için zaten çok sayıda talip bulunuyordu.[20] II. Selim saray hizmetini çoğunlukla Müslüman doğmuş Türk uyruklarına da açtı. Bu, Mustafa Âli gibi geleneksel zihniyetteki Osmanlı yorumcuları tarafından eleştirilip kınanan bir yenilikti, ama gelenekten bu kopuşu başkaları izledi; öyle ki birkaç kuşak içinde Türkler Topkapı sarayında yaygın bir biçimde görülür oldular. 17. yüzyılda saray hizmeti ve taşra görevlerine çıkışta ikinci bir yeni gelişme daha kendini gösterdi. İçoğlanları çok daha uzun dönemler kalma eğilimi gösterdikleri saraydan, artık gençliklerini geride bırakıp olgunlaşmış olarak, orta yaş civarında ayrılmaya başladılar. Enderunun kıdemli üyelerinden *Has Oda* hizmetkârları olan *silahdar* (padişahın kılıç taşıyıcısı) ve çuhadar (padişahın kaftan ve kürk taşıyıcısı) ağalar, rutin olarak Mısır gibi büyük vilayetler olmak üzere tam vilayet yöneticiliğine çıkıyorlardı. Bu kısmen onlara nezaret ettiği kabul edilen akağaların, nüfuzlarını sarayın kadınlar kısmına bakan darüssaade (kara) ağalarına kaptırarak enderun hiyerarşisinde gerilemelerinin bir sonucu olabilir. Bu yeni durumdaysa, artık sancakbeyi veya beylerbeyi olarak eyaletlere giden babüssaade ağası kalmamıştı. Yeni muktedirler haline gelen karaağalara da hiçbir zaman taşra makamı veya divan-ı hümayunda bir yer verilmedi; darüssaade ağaları yeni iktidarlarını haremin kapalı kapıları ardından kullandılar. Daha önceleri akağaların ümera (vilayet yönetici ve kumandanı) yapılmasına karşı bir önyargı olmamışken, karaağalara sadece saray içinde mi güveniliyordu? Eyaletlerde çok fazla direnişle mi karşılanacakları düşünülüyordu? Onların eyalet mevkiinde ırksal önyargıyla karşılaşabilecekleri mi, yoksa iktidarlarını merkezde, divanlarda hâkimiyet kurabilecekleri sarayın içinde kullanmayı bizzat mı tercih ettiklerini bilmemizin hiçbir yolu yok. Karaağalar genelde saray hizmetinden ancak emekli olduğunda ay-

20 Bu konuda ek yorum için, bu derlemede bölüm 13, Oktay Özel.

rılarak, genellikle resmi bir makam sahibi olmadıkları halde hâlâ bir tür siyasal etkiye sahip olabildikleri Mısır'a gidiyorlardı.

17. yüzyılın bir başka yeniliği de, ümera kapılarının önemli mensuplarının yüksek taşra mevkilerine atanmaya başlamasıydı. Vezirler ve paşalar vaktiyle kendi kapı halkını terfi ettirmekteydi ve dirlikleri bu kapı halkının alması gelenektendi. Bu yenilik, tıpkı saray oğlanlarının durumundaki gibi, ne sarayda ne de alt düzey bir taşra görevinde bulunmaksızın, bir paşa kapısından doğruca önemli yöneticilik mevkiine geçmeyi mümkün kıldı. Enderun-ı hümayunun yanı sıra böylelikle ümera kapıları da yüksek taşra makamlarına giden bir kestirme yola dönüştü.

Sarayın askeri birliklerine gelince, on binlerce yeniçeri piyadesi ve altı sipahi bölüğü düşünülürse, sadece sayılarının çokluğu ve dolayısıyla maaşlarını ödemenin güçlüğü bile bunların zamanla işlevsizleşmelerine yol açtı. 17. yüzyıl dönümünde yaşanan güçlüklerde maaşlarını enflasyona göre ayarlamak ve gümüş tağşişi yerine, padişah ve danışmanları bunların mali imkânlarını genişletmeyi yeğlediler. Daha üstün konumdaki hassa sipahileri rutin olarak hassa gelirlerinin toplanmasında kullanılıyor, karşılığını da bihakkın alıyorlardı.[21] Bu düzenlemenin dışında bırakılan yeniçeriler, içerlemelerini çeşitli kereler şiddetli başkaldırılarda ifade ettiler. Öyle ki, sonunda saray, yeniçerilerin pazar yerinde faaliyet göstermelerine göz yumar oldu. Payitahtın kendisinde olduğu gibi, gittikçe artan düzeyde konuşlandıkları Belgrad, Halep, Kahire, Şam ve Girit gibi önemli eyalet merkezlerinde de, yeniçeriler başta pazar yeri olmak üzere ekonomik yaşama hâkim olmaya başladılar. Böylece, hassa sipahisi haslardan vergi toplayan mültezimler haline gelirken, yeniçeriler de esnaf ve zanaatkâra dönüştüler.

Son olarak, 1600'lerden itibaren Osmanlı düzeninin göreli bir "Türkleşmesi"nden söz edebiliriz. Türkler ve diğer Müslümanların önemli kapılara girmeye başladığı zaman bile, gayrimüslimleri de dahil etme ideali varlığını korudu. Her durumda, Müslüman doğmuş kapı halkının da tıpkı gayrimüslimler gibi bilgili "Osmanlılara" dönüştürülmeleri gerekiyordu. Daha az *devşirme* bulunmuş olabilirse de, yabancı kökenli veya uyruk gayrimüslimler de saraya ve diğer kapılara gelmeyi sürdürdüler. 17. yüzyıl ortasına gelindiğinde, imparatorluğun batı uçlarından Arnavutlar ve Bosnalılar ile Kafkasya'dan Gürcüler ve Çerkesler büyük kapılardaki en büyük grupları oluşturuyordu. Uzun süren bir mücadelenin ardından 1669'da tamamlanan Girit'in fethi, kapıkulları için taze bir kaynak yarattı. 1700'e gelindiğinde, haremde gerek kadın gerek erkek, bazıları 18. yüzyılda çok öne çıkacak pek çok Giritli bulunuyordu.[22] II. Mustafa'nın

21 Darling 1997; Khoury 2006; Adanır 2006; Masters 2006.

22 Aksan 1995.

(1695-1703) ve III. Ahmed'in (1703-1730) valideleri Rabia Gülnûş Sultan, IV. Mehmed'in hareminde en göze çarpan Giritliydi. 1820'lerdeki Yunan isyanı yeni bir esirler dalgasına yol açtı. Asiler, en acımasız biçimde Moralı Müslümanlara yapılan katliamlara misilleme olarak Khios (Sakız) ve Samos (Sisam) adalarında olmak üzere çeşitli mahallerde tenkil edildi; Sakızlı ve Sisamlı kadınlar ve çocuklar, asi oldukları gerekçesiyle, şeriate dayanarak köle yapıldılar; ki bunlar da büyük kapıları doldurdukları gibi, içlerinden bazıları sonraki yıllarda Osmanlı seçkinlerine dönüşeceklerdi.[23]

İmparatorluğun sınırları 1699 Karlofça Antlaşması sonrası küçülmeye devam ettikçe, Habsburg hâkimiyetine direnen Macarlar Osmanlı topraklarına sığındılar. Bazıları kendilerine tahsis edilen yerlerde kaldılar, ama bazıları da sarayda veya diğer kapılarda Osmanlı hizmetine girdiler. 19. yüzyılda, 1848 ayaklanmalarının ertesinde Habsburg veya Romanov gazabından kaçan yeni Macar ve Leh mülteci dalgaları kendini gösterdi. Bu kez de bazı sığınmacılar, en ünlü örneği İstanbul'dan çok uzak olmayan Polonezköy gibi yerlerde kendi hallerinde yaşamayı tercih ettiler. Birçok Macar ve Leh liderse Müslüman olarak, artık Osmanlı kapı sisteminden geçmeyi gerektirmeyen, fakat kendi üst sınıf Osmanlı ailelerini kurmalarıyla gerçekleşen bir süreçte tanınmış Osmanlılara dönüştüler.[24]

Tanzimat devlet adamlarının Osmanlıların eski ataerkil yöntemlerinin yerine yeni, modern, işlevsel bir bürokrasi geçirmeye yönelik bilinçli çabalarıyla 19. yüzyılın ortalarında artık sosyopolitik bir birim olarak "kapı"nın da sonu gelmişti. 15. ve 16. yüzyıl Avrupalı gözlemcilere, aristokratik olmaması nedeniyle tam anlamıyla liyakate dayalı gibi görünen Osmanlı sistemi, artık reformcu Osmanlıların gözüne korkunç şekilde demode ve kişisel çıkarlara dayanan hizipçilik kaynağı olarak görünüyordu. *Kul* statüsünün kendisi değilse de,[25] Avrupa toplumlarındaki gibi köle ticareti yasaklandı; bürokrasi kapıları etrafında değil, nezaretler çevresinde örgütlenmeye başladı; terfiler himaye ilişkilerine değil liyakate dayanacaktı. Büyük kapılar ve onlarla birlikte kapı halkları da tedricen gözden kaybolmakla birlikte, kimi zaman aile ve kapı halkı bağlantılarına dayanan himaye sistemi çok daha yavaş gerileyecekti.[26]

---

23 Daha eksiksiz bir tartışma için bkz. Findley 2006. Sakız kökenli en görkemli Osmanlı ailesi sadrazam İbrahim Edhem Paşa'nınkidir (ö. 1893); ressam ve Darülbedayi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi'nin kurucusu Osman Hamdi Bey de bu ailenin mensupları arasındadır.

24 Bir Leh mühtedi olan Mustafa Celaleddin Paşa üst sınıftan bir Osmanlı ailesinden evlendi; şair Nazım Hikmet'in büyükbabasıydı.

25 Erdem 1996; Toledano 1982.

26 Findley 1989; Erdoğdu 2005; Bouquet 2007.

Sekizinci Bölüm

"DER HUZUR U RAHAT-I HÂKÂNÎ"*
Bir *Topos*un İnşası

Hakan T. Karateke

Lise öğrenimini Türkiye'de yapanlar, tarih ders kitaplarından Osmanlı İmparatorluğunun duraklama ve gerileme nedenlerinden birinin, padişahların seferlere katılmamaya başlaması olduğunu öğrenirler. Bu gerileme döneminden önce, genellikle Sultan I. Süleyman'ın şanlı çağını (1520-66) ele alan ve II. Selim (1566-74) veya III. Murad (1574-95) dönemlerini duraklama ve gerilemenin başlangıcı olarak ilan eden bölüm gelir. Bu bölümde genel olarak sıralanan birçok "iç" ve "dış" nedenlerin arasında padişahın muharebe cephesinde bulunmayışı ille de vurgulanmasa bile, Türk eğitim sisteminden geçen kişilerin kolektif belleğine kazınma eğilimi gösterir. Tarihsel bir ayrıntının bu kadar öne çıkmasının nedeni, belki genellikle padişahların artık "vakitlerinin çoğunu saraylarında zevk ü sefaya dalarak geçirdikleri" gerçeğiyle bağlantılı olarak anılmasıydı. Ne de olsa, tarihin son derece bıktırıcı tekdüze hikâyelerinin tersine, bu tür bilgilerin tipik bir yeniyetmenin daha çok dikkatini çekmesi elzemdir.

Bu makalenin, lise öğrenimim sırasında adeta zihnime kazınan bilgilerden hiç değilse bir tanesini düzeltme girişimim olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Fakat durum aslında bundan çok daha vahimdir. Türkçe tarih ders kitaplarıyla da kalmayıp her yerde karşımıza çıkan ve büyük ölçüde sorgulanmamış bu açıklama, en başta tarihsel hikâyeler dışında hiçbir temele dayandırılmamış "doğal" paradigmaların bir parçasına dönüşen standart anlatıları ne kadar içselleştirdiğimizi de göstermektedir. Başka çaremiz yoksa, elimizdeki metinleri eleştirel olmaksızın ve bağlam dışı okumak, muhtemelen Osmanlı İmparatorluğunun akılcı bir tarih yazımını üretmenin önünde en büyük engellerden birine dönüşür.

Bu makale, 16. yüzyıl sonundan itibaren gittikçe sık yaşanan askeri fiyaskolara, başka şeylerle birlikte, padişahların seferlerde yer almamasının yol açtığı şeklindeki açıklamanın doğuşunu kuşatan koşulları irdeleyecektir. Günümüz tarihçileri bu uslamlamayı temelsiz görüp bir kenara

* "Der huzur u rahat-ı hâkâni", Tarihçi Mustafa Âli'nin Sultan III. Murad hakkında yazdıkları (Âli 2000: II, 239).

atşalar bile, böylesi bir açıklamanın dönemin Osmanlıları tarafından ileri sürülebilmesini sağlayan koşulları ele alma eğilimini de göstermezler. Bu meselenin dönemin belirli tarihsel ve siyasal eserlerinde nasıl yer aldığına dair bir araştırma, Osmanlı payitahtında kamuoyunun nasıl biçimlendiği, sultani imgenin nasıl desteklendiği ve zaman zaman buna nasıl meydan okunduğu, hatta hükümranlık kavramının zaman içinde nasıl bir evrim geçirdiği konusunda hiç değilse bile belirli bir anlayış kazanmamızı sağlar. Konunun başlığı genelde Osmanlı padişahlarının hareketliliği veya hareketsizliğiyle ilgili pek çok bağlantılı soru doğurmasına karşın, Osmanlı padişahlarının ne sıklıkta, ne kadar uzağa, nereye ve en önemlisi hangi amaçlarla yolculuk ettiği gibi daha geniş soruların çözümlenişi başka bir araştırmaya kalıyor.

III. MURAD'IN ATALETİ

16. yüzyıl sonuna mensup bir bürokrat olan Mustafa Âli en önemli tarih eserlerinden biri olan *Künhü'l-Ahbar*'da III. Murad'ın sefere çıkmak konusundaki gönülsüzlüğünden, adeta mazeret bulur bir dille bahsetmişti. Murad'ın 1595'teki ölümünden sonra kaleme alınan ve "Der huzur u rahat-ı hâkânî" başlığını taşıyan ek bir bölümde Âli, vezirlerinin ısrarla bu yönde görüş bildirmelerine karşın, padişahın sefere çıkmaktaki isteksizliğinin nedenlerini irdeler. III Murad, diye anlatır yazar, tahta çıkmak üzere Manisa'dan İstanbul'a gelmesinin ardından, bir daha payitahttan kıpırdamak istemedi. Âli, padişahın sarası olduğu ve bu yüzden yolculuk edemediği iddiasını reddeder. Padişahın "kişisel özü"nün (*zat*) hareketsizlik gerektirdiği şeklinde bir açıklama üretir. İsmi, yani Murad'daki hiçbir harf onu hareket ettirecek nitelikte değildi. Âli, bu isimdeki bütün harflerin onun olduğu yerde kalma eğilimini artıracak nitelikler taşıdığını ileri sürer.[1]

Âli'nin bu tezi ürettiği dönemde, babası II. Selim'in sekiz yıllık hükümranlığına (1566-74) ilaveten, Murad'ın tahttaki yirmi bir yılı, bir hükümdarın fiilen hiçbir askeri sefere katılmamasıyla geçmişti. Murad'ın ataletine karşı hoşnutsuzluksa daha onun sağlığında patlak vermişti. Âli, daha sonraki eserindeki kadar sözünü esirgemeden olmasa bile, 1581 tarihli *Nushatü's-selatin*'inde de konuya açıkça değinir. Lala Mustafa Paşa ve Sinan Paşa adlı iki kumandan arasında 1578 seferine çıkmadan önceki didişmeleri ayrıntılarıyla betimledikten sonra, Âli, Murad'ın seferde orduya eşlik etmiş olması halinde, tüm İran topraklarının zapt edilip doğu cephesindeki durumun temelli çözülebilecek olduğunu ileri sürer.[2] Baş-

1 Âli 2000: II, 239-40.
2 Âli 1979: 112-16.

ka bir yazar, Asafî de *Nushat*'tan birkaç yıl sonra 1586'da kaleme aldığı *Şecaatname*'sinde aynı İran seferine odaklanır ve eğer padişah sefere çıkma zahmetine girseydi, o zaman yalnız İran topraklarının değil, Çin'e kadar bütün diyarların Osmanlı denetimi altına gireceği iddiasında bulunur.[3] Kuşkusuz, bu yılların askeri seferleri ezici zaferlerle sonuçlansaydı, padişahın katılıp katılmaması meselesi muhtemelen baş göstermezdi. İddialar, her şeyden önce, tam bir felaketle sonuçlanmamasına karşın, bu seferlerin bariz zaferler olmaktan çok uzak ve imparatorluk hazinesini kurutacak nitelikte olmaları etrafında dönüyordu. Oysa III. Murad'ın babası olan II. Selim döneminde böyle eleştiriler hiç ortaya çıkmamıştı. Buradaki fark, II. Selim'in tahta çıkışından iki yıl sonra Avusturya Habsburglarıyla elverişli bir barış antlaşması imzalamış ve 1571'de Kıbrıs'ın göz kamaştırıcı bir başarıyla Lala Mustafa Paşa'nın komutasında, Venediklilerden zapt edilmiş olmasıydı.

III. Murad'ın sefere çıkmak istemeyişinin bir açıklaması olarak sarası olduğu iddiasını Âli'nin reddetmesi, konunun ihtilaflı olduğunun ve çeşitli açıklamaların açıkça tartışıldığının açık seçik kanıtıdır. Habsburg elçisinin maiyetinin bir parçası olarak 1577'den 1581'e kadar dört yılını İstanbul'da geçiren bir Protestan vaiz olan Salomon Schweigger, Murad'ın hastalığını (*fallende Krankheit*) duymuştu.[4] Tek bir sefere bile katılmayışı bir yana, Murad saltanatının son yıllarında sarayından dahi çıkmamıştı. Art arda iki yıl boyunca, Osmanlı payitahtına özgü benzersiz bir merasim olan cuma alayıyla bir selatin camiinde cuma namazına bile katılmadı. 16. yüzyıl sonu olaylarının dikkatli bir gözlemcisi olan tarihçi Selaniki'ye (ö. 1600) göre, III. Murad ne zaman cuma namazına gitmek istese, bu amaçla saraydan ayrıldığı sırada onu tahttan indirmeye yönelik bir yeniçeri komplosu iddiasıyla fikrini değiştirmesi sağlanıyordu.[5] Murad'ın sefere katılmaya karşı çıkmasına dair Selaniki'nin açıklaması ayrıca padişah ile yeniçeriler arasındaki gergin ilişkiye daha doğrudan temas ederek, yeniçerilerin saray-ı hümayunda bizzat padişahtan küstahça taleplerde bulunduklarından söz eder. Dolayısıyla Murad'ın, bir sefer sırasında baş gösterebilecek gerginliklerde yeniçerilerin kendisini destekleyeceklerine dair hiç güveni yoktu.[6]

III. Murad'ın askeri ataletine dair eleştiriler, onun büyükbabasının ve büyükbüyükbabasının güzergâhları düşünüldüğünde daha da anlam kazanmaktadır (bkz. tablo 8.1 ve 8.2). Kanuni Sultan Süleyman ve I. Selim

---

3 Asafi Dal Mehmed 2007: fol. 3a.
4 Schweigger 1986: 145.
5 Selaniki Mustafa Efendi 1989: II, 445.
6 *A.g.e.*, I, 412.



Resim 8.1 Sultan Süleyman İstanbul'da bir geçit alayında, yaklaşık 1533.
Pieter Coecke van Aelst, *1533'te Türkler: O yıl Aelstli Peter Coeck tarafından Konstantinople'de yapılan ve dul karısı tarafından ahşap baskılardan 1553'te Antwerp'te yayımlanan bir dizi çizim*'den; faksimil reprodüksiyonu (Londra, 1873) ve *Gravürlerle Türkiye* I (Ankara, 1996), levha 113. Burada TC Kültür Bakanlığı'nın izniyle aktarılmıştır.

(1512-20) torunlarıyla taban tabana zıt olacak şekilde, gelmiş geçmiş tüm Müslüman hükümdarların askeri olarak en hareketli olanları arasındaydı. Sultan Süleyman on üç sefere çıktı: 1529'daki Viyana seferi de dahil beş kez Macaristan'ın yanı sıra, Tebriz ve Bağdat kadar uzak kentlere dek ilerlediği üç de İran ve Irak seferi yaptı. Bir seferinde yirmi ay, bir başkasında yirmi üç ay İstanbul dışında kaldı ve hepsi bir arada payitahtından uzak kaldığı sürelerin toplamı saltanatının neredeyse dörtte birine ulaşır; yetmiş altı gibi ileri bir yaşta öldüğü sırada Macaristan'da seferdeydi. I. Selim'se ölümünden yaklaşık iki yüzyıl sonra saray vakanüvisi Naima tarafından "nadiren yerleşik" (*kalilü'l-karar*) olarak anılmaktaydı.[7] Sultan Selim ve Sultan Süleyman'ın başarılı seferleri, bir "cihangir sultan" idealini canlandırmak için alkışlanacak örnekler olarak sürekli aktarılıyordu.[8] Onların askeri başarıları ve bizzat muharebe meydanında bulunma arzuları, birçok kişinin zihninde birbiriyle bağlantılı hale geldi ve daha sonraki külliyatta padişahın muharebe meydanındaki fiziksel yokluğuy-

7 Naima 2007: II, 401.
8 Örneğin Peçevi 1866: II, 187; Hezarfen Hüseyin 1998: 183.

Tablo 8.1 I. Selim'in seferleri.

Hedef	*Başlama tarihi*	*Süre**
İran	20 Mart 1514	484 gün
Mısır	2 Haziran 1516	783 gün
Edirne'ye yola çıkış	18 Temmuz 1520	65 gün
22 Eylül 1520'de Çorlu yakınında çadırında öldü		

Kaynak: Anonim 1966'ya dayanarak.

Notlar: 1512-20 arasında toplam 2933 gün saltanat sürdü; yaklaşık 1323 günü (padişahlığının %45.1'i) İstanbul dışında geçti. I. Selim, Mısır seferinden dönüşünden (Ağustos 1518) sadece iki hafta sonra Edirne'ye bir yolculuğa çıktı ve orada yaklaşık beş ay kaldı.

Tablo 8.2 Süleyman'ın seferleri.

Hedef	*Başlama tarihi*	*Süre*
Belgrad, Macaristan	18 Mayıs 1521	153 gün
Rodos	16 Haziran 1522 **	226 gün
Macaristan (Mohaç)	23 Nisan 1526	203 gün
Viyana	10 Mayıs 1529	215 gün
Macaristan (Vas/Köszeg/Güns)	25 Nisan 1532	210 gün
İran, Irak (Tebriz, Bağdat)	10 Haziran 1534	577 gün
Korfu	17 Mayıs 1537	190 gün
Boğdan (Moldova)	8 Temmuz 1538	143 gün
Macaristan (Budin)	20 Haziran 1541	160 gün
Macaristan (Estergon)	23 Nisan 1542	207 gün
İran (Tebriz)	Nisan sonu, 1548	605 gün
Amasya'da kalışı	28 Ağustos 1553	702 gün
Macaristan (Zigetvar)	1 Mayıs 1566	130 gün
7 Eylül 1566 günü sefer sırasında öldü.		

Kaynak: Anonim 1979 ve Anonim 1981'e dayanarak.

Notlar: 1520-1566 arasında toplam 16.786 gün hüküm sürdü; yaklaşık 3.731 günü (hükümranlığının %22.1'i) İstanbul dışında geçti. Bu listeye sadece on üç seferi alındı. Üç aya varan sürelerle Bursa veya Edirne'ye yaptığı yolculuklar listede yer almıyor. Sultan Süleyman ayrıca iki seferi arasında Kasım 1541 ila Nisan 1541 arasında Edirne de kaldı.

* Bazı tarihler tartışmalı, bu yüzden de süreler yaklaşıktır

** Ordu 4 Temmuzda yola çıkar.

la, başarısız muharebelerin, hatta halk arasındaki huzursuzluğun gittikçe artışını açıklamaya ilişkin bir *topos*un inşasına zemin hazırladı.

III. MEHMED'İN YEGÂNE SEFERİ

III. Mehmed 1595'te Sultan III. Murad'ın ardından tahta çıktığında, hareketsizlik tartışmaları ve rivayetleri devam etti. Mehmed'in hükümranlığının ilk cuma alaylarından birine, havanın çok soğuk olması nedeniyle katılmayışı (10 Şubat 1595), ertesi hafta Süleymaniye Camiinde bulunmasına karşın, bu rivayetleri tetiklemiş olabilir.[9] Yeniçeriler bir sonraki mevsim çıkılması düşünülen sefere padişahın önderlik etmesini çok istiyorlardı. Ordu, Koca Sinan Paşa'nın kumandasında hâlâ Macar muharebe cephesindeyken, İstanbul'daki kışlalarında toplanan yeniçeri kumandanları, Sultan Süleyman yaşlı ve hasta olup arabayla gitmek zorunda olduğu halde bunu yapmışken, yirmi dokuz yaşındaki dinç ve güçlü bir sultanın onlarla birlikte sefere çıkmayı reddetmesini eleştirdiler. Sarayda görevli yeniçeriler, bir sonraki divan-ı hümayun esnasında, çorbadan önce çekip gitmek yoluyla geleneksel tarzda bir protesto düzenlediler. 1595 Eylülünün sonundaysa, eğer padişah da hazır bulunmazsa bir daha sefere çıkmamaya yemin ettiler.[10] Aynı gün, birkaç kadı ve müderris, yalnızca padişahı değil, yönetici seçkinleri de Eylül başında Estergon kalesinin düşüşünden sonra Müslüman ailelerin esir edilmesi gibi hakaretler karşısında pasif davranmakla suçlayarak Süleymaniye Camiinde küçük bir patırtı çıkardılar.[11] Kasım başında, Ayasofya Camii vaizi, İslamda "iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak" (*emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker*) ödevi hakkında dokunaklı bir vaaz verdi. Vaaz esnasında III. Mehmed gözyaşlarına boğulacaktı.[12]

Bu konudaki tartışmalar muhtemelen bu aylar boyunca kentin her yerinde sürüp gitmişti. 1 Aralıkta Koca Sinan Paşa beşinci kez veziriazamlığa tayin edildi ve 21 Aralıkta, konuyu tartışmak üzere şeyhülislam ile Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin de aralarında bulunduğu üst düzey din adamlarını dört başı mamur bir ziyafette bir araya getirdi. Sinan Paşa'nın ulemaya karşı soğukluğu bir sır olmadığı halde yapılan bir davetti bu.[13] Topluluk, hem gereken sayıda asker hem de bir sefer-i hümayuna yaraşır ihtişama uygun bir orduyu vücuda getirmenin pratik güçlüklerinden söz ederek, ilkin padişahın bizzat sefere katılması düşüncesine karşı çıktı.

9 Selaniki Mustafa Efendi 1989: II, 444, 449.
10 *A.g.e.*, II, 524, 527.
11 *A.g.e.*, II, 525.
12 *A.g.e.*, II, 531-2.
13 Âli 2000: III, 697.

Bundan başka, Osmanlı ordusuna kumandanları aracılığıyla payitahttan yol göstererek, yeni topraklar fethedilmesini sağlamayı bile başarmış son iki padişah örneğini ileri sürdüler. Asker sayısı hakkında akıl yürüten bir grup ulema, başka bir bağlamda garip görünebilirse de bu örnekte, konunun kamusal bir kaygıya dönüşme boyutlarını gösterdiler. Bu yüksek rütbeli dinsel simalar grubunun, seferde padişahın varlığına karşı çıkarken kafalarındaki asıl düşüncenin ne olduğu ve ileri sürdükleri gerekçelerin bu görüşte olmalarının gerçek nedenleri olup olmadığı mevcut belgelerden çıkarılamıyor. Gelgelelim, bu ziyafeti düzenlerken Sinan Paşa'nın ulaşmayı hedeflediği tavsiyelerin bunlar olmadığı ihtimali yüksek görünüyor. Nasıl olduğu pek anlaşılamayan şekilde, yemeğin sonuna doğru genel görüş ters yöne kaydı ve toplantının sonunda, eğer cepheye yeterli tedarik ve erzak gönderilebilirse, o zaman padişahın da orduyla birlikte yola çıkmasının uygun olacağına karar verildi.[14]

Bu dönemde İstanbul'da esir tutulan bir Habsburg diplomatı olan Baron Wratislaw von Mitrowitz'e göre, Sinan Paşa genel hoşnutsuzluklarından yararlanarak yeniçerileri ve sipahileri (saraydaki sipahi bölükleri) şikâyet etmeleri için daha da kışkırttı. Rivayete göre padişaha bir cuma selamlığında "Hıristiyanlara karşı Macaristan'a gitmesini ve atalarının ayak izlerinden yürümesini isteyen" bir dilekçe sundular.[15] Tartışmalar sürerken, Sinan Paşa III. Mehmed'in huzuruna çıkarak, padişaha, sadece veziriazamın veya daha alt düzey vezirlerinden birinin kumandasında orduyu muharebeye göndermenin son derece yanlış olacağına ilişkin bir tavsiye verdi. Eğer kumandan olarak veziriazam gönderilirse, İstanbul'daki vekili (*kaimmakam*), şöhretini sarsmak ve sonunda yerini alma umuduna kapılarak veziriazamın başarısız olması için daha fazla asker ve tedarik göndermekten kasıtlı olarak imtina edebilirdi. Eğer kumandanlığa başka bir vezir atanırsa, veziriazamın kendisi onun başarmasını ve böylece kendi konumuna bir rakip olmasını istemezdi. Sinan Paşa, bütün bu sorunlara ancak padişahın kendisi gibi yüce bir otoritenin çözüm olabileceğini sözlerine ekledi.[16] Böyle bir görüşün, önceki seferlerde çekişen başkumandanların davranışının bir sonucu olarak doğduğu aşikârdır. Sinan Paşa Osmanlı vakayinamelerinde genellikle böyle bir olası felaketi tek başına kendisi omuzlamak istemediği için padişahı sefere çıkmaya ikna etmeye çalışıyor şeklinde betimlenir. Ne de olsa, daha birkaç ay önce

14 Selaniki Mustafa Efendi 1989: II, 548-9.

15 Wratislaw 1862: 175-6.

16 Hasan Beyzade Ahmed 2004: II, 472-5. Bu argüman daha sonraki tarih yazımına da girmiştir: Örneğin Peçevi 1866: II, 189; Kâtib Çelebi 1869-71: I, 68; Naima [1281-3] 1864-6: I, 136-7; d'Ohsson 1824: 418.

Estergon ve diğer kalelerin savunması sırasında gösterdiği başarısızlığı yüzünden idam edilmekten kıl payı kurtulmuştu.

Diğer yazarlardan gelen başka eleştiriler, kumandanlar hakkındaki hoşnutsuzluğun yaygınlığına işaret eder. Âli'nin, padişahın askeri ataletine dair görüşleri, bürokratların tek karşı çıktığı hususun, bir sefer sırasında sultanın İstanbul'da kalma fikrinden kaynaklanmadığını düşündürüyor. Ayrıca bununla bağlantılı bir gelişmeden, yani askeri kumandanların kendi çevrelerinde yarattıkları huşu sayesinde fazlasıyla kudret kazanmaları ve bu yeni statüleriyle, kadıların tayini gibi kendi üstlerine vazife olmayan işlere burunlarını sokmalarından da rahatsızlık duyuyordu. Âli'nin eleştirel, belki aşırı hassas görüşüne göre, işler bir tür "*serdarlar saltanatı*"na kadar varmıştı.[17] Kendisi 1596 Eğri seferine bizzat katılan Hasan Kafi'nin Osmanlı askeri kumandanları hakkında pek nadir iyi sözleri de biliniyor. Seferin başarısının ardından büyük coşku ortamında kaleme aldığı devlet yönetimi üzerine risalesi *Usulü'l-Hikem*'de, padişahı kendisinden başka kimseye güvenmemesi konusunda uyarır ve bir muharebeden önce orduyu, çoğunlukla ihmalkâr olan kumandanlarının değil, bizzat sultanın teftiş etmesini salık verir. Tavsiyesi, dolaylı bile olsa, en doğrusunun seferlerde orduya bizzat padişahın kumanda etmesi olacağıdır.[18]

Bununla birlikte, sarayda III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'ın önderliğinde, padişahın muharebe cephesine gitmesine şiddetle karşı çıkan bir başka grup daha olduğu anlaşılıyor. Baron Wratislaw'ın, valide sultanın "Kuran'a dayanarak, hiçbir yeni padişahın üç yıl boyunca savaşa gitmekle yükümlü tutulamayacağı"nı söylediğine dair iddiası muhtemelen doğru olmamakla birlikte, yine de bu konuda valide sultanın bakış açısını yansıtıyordu.[19] III. Mehmed'se belki de başarılı bir seferin, karizmasını ve başarı halesini güçlendirerek, alabildiğine nüfuzlu annesine karşı kendi yetkesini kabul ettirmesini sağlayacağı umudundaydı.

Veziriazam Sinan Paşa Nisan 1596'da öldü ve III. Mehmed'in orduya bizzat kumanda ettiği Macaristan seferi, Eğri (Eger) kalesinin zaptı ve bir Habsburg-Eflak ortak ordusuna karşı Haçova (Mezőkeresztes) muharebesinde kazanılan zaferle sonuçlandı. Osmanlı anlatılarına göre, Eğri kalesinin düşmesinin ardından, Habsburg ordusunun yaklaşmakta olduğu haberi yayıldığında, III. Mehmed, ordusunu bir kenara bırakıp İstanbul'a dönmek istemişti. Ayrıca Osmanlı ordusunun başlangıçta yenik gibi göründüğü Haçova muharebesinde de kaçma arzusunun işaretlerini sergi-

---

17 Âli 1997: 324-5.
18 Hasan Kâfi el-Akhisarî 1981: 267-8.
19 Wratislaw 1862: 176.

lemişti. Sonunda, kıl payıyla kazanılan zafer olmasına karşın, Haçova bu belirli anda bulunan çözümün geçerliğini gösterdi: Padişah geldiğinde zafer kesindi. Resmi vakanüvis olarak sefere katılan Talikizade, sultanın önderlik ettiği son seferlerden bu yana geçen otuz küsur yıllık boşluğun düşmanın rahatça silahlanması, Müslümanlara karşı saldırılara girişmesi ve padişahın karşısında hissettikleri dehşetin yok olmasıyla sonuçlandığını söyler.[20] Ama şimdi zafer kazanılmıştı.

İstanbul'a döndükten sonra III. Mehmed cuma selamlığı esnasında, yeniden sefere çıkacağı konusunda vezirlerine teminat verdi. Sözleri çabucak kentin her yerine yayıldı, hatta fiyatların yükselmesine neden oldu.[21] Gelgelelim, her ne kadar III. Mehmed hükümranlığının sonraki yıllarında ve özellikle de saltanatı sallantıya girdiği zamanlarda bu türden rivayetleri yaysa bile, 1596 Eğri muharebesi onun tek askeri seferi olarak kalacaktı. Ardından gelen I. Ahmed (1603-17) ise onu bile yapmadı. Habsburglarla 1606 Zitvatorok antlaşması Avrupa cephesine istikrar getirirken, doğudaki Celali isyanları ve Safevi savaşları sonraki yirmi otuz yıl boyunca Osmanlıları meşgul etti; ama bir başka padişahın, yani II. Osman'ın (1618-22) tekrar bir muharebede orduya komutanlık etmesi için 1621'i beklemek gerekiyordu. Ardından diğer 17. yüzyıl padişahları –IV. Murad (1623-40), IV. Mehmed (1648-87) ve II. Mustafa (1605-1703)– görece başarılı seferler yaptılar (bkz. Tablo 8.3).

16. yüzyıl sonuna gelindiğinde, sultani bir inziva uygulamasının artık padişahın askeri faaliyetlerini de kapsayacak şekilde genişletildiği, yeni tür bir hükümdarlığın oluşumunun başladığını varsaymamız doğru olur gibi görünüyor. Bu durumda kısmen Sultan I. Süleyman'dan hemen sonraki haleflerinin saltanatlarını kuşatan özel şartlardan kaynaklanmış olabilir. Yine de, bu gelişmeye karşı çeşitli gruplardan gösterilen direniş III. Mehmed'i ve daha sonra da haleflerini askeri olarak daha faal olmaya zorlayacaktı. Genel kamuoyu açısından padişahın hareketsizliğinin farkına varmak ve bunu kolayca manipüle edilebilir ortak bir bilgiye dönüştürmek pek de büyük çaba gerektirmiyordu. İşte o zamanlarda bu bilgi, ihtiyaç doğdukça siyasal bir argüman olarak ortaya atılmakta ve bu mesele aleni bir tartışma konusuna dönüştüğü anda, daha da fazla bir siyasal ağırlık kazanarak, hükümdarlık fikrinin evriminin önünü kesmekte veya geciktirmekteydi.

20 Talikizade Mehmed Subhi 1986: 210vd; Woodhead 1994: 473.

21 Selaniki Mustafa Efendi: II, 670.

SONRAKİ KABUL

Bu tartışma muhtemelen bir süre daha siyasal ve kamusal bellekte canlılığını korudu. Olaylarla çağdaş anlatıları kaynak alan bazı 17. yüzyıl tarihçileri tarafından ayrıntılı denebilecek şekilde işlendiyse de, diğerleri konuyu sessizce geçiştirdiler. Bu anlamda, padişahın orduya önderlik etmemesi ile askeri başarısızlıkları ilişkilendirme, özellikle yeniçeri çevrelerine yakın olan bazılarının kanaatiyle ayak diremiş olabilir. Sonuçsuz askeri seferlerin çoğaldığı her zaman, toplumun bazı kesimlerinde hoşnutsuzluklar doğmuştur. Bu konuda yaşanan her türlü kaygıyı bastırmaya yönelik tedirgin bir arzu, bir padişah gerçekten de askeri seferlere katıldığı zaman, belki bu kez de olağanüstü şekilde vurgulanmasına yol açmaktaydı. Sözgelişi, Silahdar Mehmed'e göre, hiçbir padişah IV. Mehmed'in 1672'de Kamaniçe seferi için yola çıkmasından evvel Edirne'de yaptığı bir geçit alayındaki gibi muhteşem ve kahramanca bir görünüm sergileyememişti.[22]

Her ikisi de 1610'larda yazılmış olsa da, ne Veysi'nin *Habname*'si ne de Mustafa Safi'nin *Zübdetü't-Tevarih*'i, padişahın orduya kumanda etmesi meselesi üzerinde belirgin bir eleştirel görüş içerirler. Aslına bakılırsa, saray-ı hümayunda imamlık yapan ve kitabı övgülerle dolu tarih yazımının aşırı bir örneği olan Safi, Eğri seferine çıkma kararı konusuna değinirken, Sultan III. Mehmed'den ideal bir padişah olarak bahseder. Başka hiçbir padişahın, bu seferle saltanatın onurunu koruması bakımından III. Mehmed'in edindiği güzel şöhrete ulaşamadığını, hatta bunun yakınından bile geçemediğini ileri sürer.[23] Bu tartışmayı kuşatan ihtilafların üzerinden sadece on yıl kadar bir zamanın geçmiş olduğu düşünülürse, Safi'nin böyle bir göndermeyle kastettiği şey kolayca kavranmış olsa gerektir. Öte yandan, risalesini veziriazam Nasuh Paşa'ya sunan bir kadı olan Veysi, doğu cephesinde tekrar tekrar baş gösteren sonuçsuz seferleri, bu yılların en büyük kamusal kaygısı olarak ortaya koyarsa da, padişahın ordunun başına geçmemesini, bunun bir nedeni olarak üstü kapalı olarak bile gündeme getirmez.

Bu konuya dolaysız bir göndermeyi, ancak anonim, yani yazarı belirsiz *Kitab-ı Müstetab*'da bulabiliyoruz. Muhtemelen 1620 civarında, devşirme kökenli ve herhalde yeniçerilere yakınlık duyan biri tarafından kaleme alınmış olan bu kitap, bir tür tavsiyeler risalesi, yani *nasihatname*dir ve çeşitli meseleleri dikkate getirmek için bu retorik formatı kullanır. Kitabın zeylinde hayali bir yönetici seçkinler grubuna, padişahın ağzından

22 Silahdar Mehmed 1928: 569; ayrıca alıntı: Doğru 2006: 19.
23 Safi 2003: II, 16-17.

Tablo 8.3 III. Mehmed sonrası çıkılan seferler (İstanbul veya Edirne'den çıkılan).

I. Ahmed (1603-17)	• 1604 Pest (Avusturya) (+) • 1604 "Doğu" (Safeviler) (~) • 1605 Estergon (Avusturya) (+) • 1610 "Doğu" (Safeviler) (~) • 1615-16 Revan (Safeviler) (–) • 1617 Ardabil (Safeviler) (~)
I. Mustafa (1617-18)	Yok
II. Osman (1618-22)	* 1621-2 Hotin (Polonya) (~)
I. Mustafa (1622-3)	Yok
IV. Murad (1623-40)	• 1626 Bağdat (Safeviler) (–) • 1629-30 Hemedan ve Bağdat (Safeviler) (–) • 1633 "Doğu", Van kalesini kuşatan Safevilere karşı; kuşatma kaldırıldığında seferden de vazgeçildi. * 1634 Polonya; Polonyalılarla antlaşmaya varılması üzerine sefere Edirne'de son verildi. * 1635 Revan (Safeviler) (+) * 1638-9 Bağdat (Safeviler) (+)
İbrahim (1640-48)	• 1642 Azak (Rusya) (+) • 1645-6 Girit (Venedik) (~)
IV. Mehmed (1648-87)	• 1658 Eflak (+) • 1663 Uyvar/Neuhäsel (Avusturya) (+) • 1668-8 Girit (Venedik) (+); Padişah Ağustos 1668'de orduya katılmaya karar verip Edirne'den yola çıkar, ama yolda Kandiye'nin düştüğünü haber alınca Selanik'e gider. • 1672 Kamaniçe (Polonya) (+) • 1673-4 Hotin (Polonya), Ukrayna (~) * • 1678 Czehyrí (Rusya); 1678 (+); Hacıoğlupazarı'na dek padişah orduya kumanda eder ve üç ay boyunca orada kalır. * 1681 Rusya (~); sefer başlamadan evvel barış antlaşması imzalanır. * • 1683 Viyana (–); Padişah Belgrad'a kadar orduya kumanda eder ve beş ay orada kalır.
III. Süleyman (1687-91)	* • 1689 Avusturya (–); padişah Sofya'ya kadar orduya kumanda eder. • 1691 Belgrad (Avusturya) (+) • 1694 Peterwardein (Avusturya) (~)
II. Mustafa (1695-1703)	* 1695 Lippa, Lugos (Avusturya) (+) * 1696 Temeşvar/Timişaora (Avusturya) (+) * 1697 Zenta (Avusturya) (–)

Notlar:* Padişah kumandasında çıkılan sefer.
• Yabancı bir devlete yapılıp padişahın orduya kumanda etmediği sefer.
+ Zaferle sonuçlanan sefer.
– Yenilgiyle sonuçlanan sefer.
~ Belirli bir sonuç veya barış antlaşmasıyla sonuçlanmayan sefer.

sorulmuş yedi soru vardır. İlk soru, Safevi tehdidinin ve Anadolu'daki huzursuzluğun artışının nedeninin, padişahın şahsen İran seferlerine kumanda etmemesinin olup olamayacağını soruşturur.[24]

Böylesi kaygıların, ister yaygın olsun ister olmasın, II. Osman'ın 1621'deki Hotin seferinden sonra yatışması, ardından da 1630'larda IV. Murad'ın Revan ve Bağdat'a başarılı seferleriyle birlikte artık bitmesi beklenebilirdi (bkz. Tablo 8.3). Aslına bakılırsa, 1640'larda yazan Koçi Bey, bunu bir sorun olarak ortaya atmamış, ama Kanuni Sultan Süleyman'ın seferlere katılımına, sadece onun kendi uyrukları hakkında bilgi edinme çabasının bir parçası olarak değinmişti.[25] Aynı biçimde 1650'lerde nasihatname geleneğinde yazan Kâtib Çelebi *Düsturü'l-Amel*'inde, bu konuya değinmez bile. Gelgelelim, on yıl sonra, Hezarfen Hüseyin *Telhisü'l-Beyân*'ında (1669-70) devlet kurumlarıyla ilgili kanunları topladığı zaman, her iki seçeneği de, yani bir ordunun başında bizzat padişahın veya bir kumandanın bulunmasını aynı derecede geçerli olarak görür. Ayrıca *Telhis*, çoğu zaman önceki sözleri neredeyse ebediyen tekrar eden hukuki malzeme derlemesi olması nedeniyle, farklı bir yazın türü olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, Hezarfen Hüseyin, derlemesini kanunları yapanlar veya hukukçular dışında bir okuru hedefleyerek yazdığı için, çoğu zaman diğer kanunları kendi sözcükleriyle yeniden ifade eder ve çağdaşı görüşlerle bütünleştirir.

> Evvela malûmdur ki umur-ı saltanatın a'zamı feth-i bilâd ve def'-i a'da ve gazası vâcib olanlara gazadır. Bu emir dahi gâh sultanın sefer edib bizzat mübaşeret etmekle olur ve gâh vüzera ve ümeradan bir i'timat etdigini reis edib askere koşub göndermekle olur.[26]

Yukarıda aktarılan bu kaynaklar, 16. yüzyıl sonuna gelindiğinde konu hakkındaki hassasiyetin yüksek olduğunu, 17. yüzyılın akışında tedricen azaldığını ve 1670 civarına gelindiğinde sefer liderliğinin alternatif iki uygulamasından biri olarak kabul edildiğini gösterir. Bu tür kanıtlar, padişahın sefere çıkmasına ilişkin tartışmaların ve halkın bu konudaki görüşünün bağlama özgü olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle de bu tartışmanın süregiden bir mesele olarak değil, kendi çağdaş bağlamı içinde anlaşılması daha doğru olacaktır.

24 Anonim 1988: 36-7.
25 *Koçi Bey risalesi* 1994: 15.
26 Hezarfen Hüseyin 1951-3: 380; Hezarfen Hüseyin 1998: 173.

TARTIŞMANIN YENİDEN DİRİLİŞİ

18. yüzyıla ait tarih yazımı külliyatının adamakıllı bir gözden geçirilmesi, bu konuda zamanla değişen algılar üzerine daha doğru bir bakış açısı verirken, fiili tartışmanın da artık sönüp gitmekte olduğuna dair bir anlayış edinmemize yardım edebilir. Gelgelelim, bu *topos* modern Osmanlı ve Türk tarih yazımında yeniden yüzeye çıkacaktı. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bazı tarihçiler konuyu daha geniş bir modernist, pozitivist, sihirden arındırılmış ve monarşi karşıtı dünya görüşünün gelişimi içinde tekrar ele aldılar. Bu geleneği savunan tarihçiler, ilkin tarih dışı bir şekilde padişahın askeri seferlere kumanda etmeyişini modern dünyanın ölçüleriyle bağdaşmaz kabul ettiler ve eninde sonunda bunu Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesinin nedenlerinden biri olarak görmeye başladılar. Başka simaların da varlığına karşın, ordularına şahsen liderlik etmiş ideal aydınlanmış liderler olarak, 19. yüzyılın Osmanlı askeri hayal gücünü en çok yakalayanlarsa Prusya kralı II. Friedrich ve Napolyon Bonapart'tı.

Çağının cidden hayranlık toplayan bir eseri olan (1856 ve 1875 arasında basılan) *Osmanlı Devleti Tarihi* adlı kitabında Hayrullah Efendi, hükümdarın savaş cephesinde olmasının faydalarının enine boyuna felsefesini yapmaktadır. Onun görüşüne göre, 1596 Eğri seferinin eğer padişah orada olmasaydı başarısız olacağı su götürmez bir gerçekti. Padişahın şahsını, askerlerde "metanet ve sabır" aşılamak konusunda fazladan bir etken olarak görmektedir. III. Murad ve III. Mehmed'in katılmadığı etkisiz seferlere dair çeşitli örnekleri sıraladıktan sonra, Hayrullah konuyu uygarlık perspektifinden de değerlendirecektir: Eğitimli, uygar ve düzeni sağlam ülkelerin (*terbiye, temeddün, nizam*) hükümdarları bile muharebe meydanlarında artık şahsen bulunmaktadırlar. Argümanının nirengi noktasıysa, hükümdarın savaş cephesinde olmasının, 19. yüzyılın ikinci yarısında "uygarlık" karşıtı bir terim olarak sık sık ortaya atılan "Bedevilik" olarak görülemeyeceği meselesidir.[27] Konuyu siyasal ve kültürel olduğu kadar, kendi çağının kaygıları açısından da işleyen Hayrullah Efendi'nin bu ihtilaflı meseleye tümüyle yeni bir bakış açısı getirdiği aşikârdır.

Konuya temas eden bir diğer tarihçi de, 1890'ların başında yüksek öğretim okulları için yazılmış bir ders kitabı olan *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye*'yi yazan Abdurrahman Şeref'tir. Şeref, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunda saray vakanüvisliği makamını işgal eden son kişi olmuştu. Ancak, konuya yaptığı gönderme ne berraktır ne de bir gerileme

27 Hayrullah 1875: XIV, 72-3.

örneği çerçevesinde sunulur. Kitabının ilk baskısında konuya ilişkin bölümde, III. Mehmed'in Eğri seferine önderlik edip etmeme konusundaki düşüncelerini şöyle betimler:

> Sultan III. Mehmed bizzat sefere çıkmaya kendini hazırladı. Sultan Süleyman çağından beri sessizlik gölgesine gömülmüş sancağı hümayunun hilali, İlahi rehberliğin ufkundan ve ışıldayan sevinçli gözlerden bir kez daha doğdu.[28]

Konuya ilginç başka bir yaklaşım da, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*'unda Mizancı Murad'dan gelir. Kitap, bir gazeteci tarafından yazılmış popüler bir tarihtir aslında. Mizancı Murad çoğu zaman anlatısını o kaçınılmaz boşlukları hayal gücünden ve hiç dayanağı olmayan bazı iddialardan alabildiğine yararlanarak doldurmuştur. Artık çoğunlukla olaylara kaderci bir tarihsel yaklaşımı veya astrolojik izahları hoş görmeyen aydınlanmacı bir dünya görüşüne bağlı olmasına karşın, Mizancı Murad'ın bu meseleyi betimlemesi, en iyi ihtimalle dramatizasyon becerilerinin bir ürünü olarak anlaşılabilir. Sultan III. Mehmed dönemini ele alırken, 16. yüzyıl Osmanlı toplumunun genel bir çaresizlik halini de tasvir etmektedir.[29] Onun anlatısına göre, Eylül 1595'te gerçekten de büyük kamusal tedirginliğe yol açan Estergon kalesinin düşmesinden sonra, "her yerde feryat figan vardı, depremler ve seller baş gösterdi, hatta daha önce hiç bilinmeyen balıklar ve bazı yerlerde suyun siyaha dönmesi gibi birçok tuhaf işaretler de belirdi."[30] Yine de, "Bu kargaşalık arasında bir mucize vaki oldu. Şarka mahsus bir ruhaniyet numunesi baş gösterdi."[31] Bu mucize de Sultan III. Mehmed'in Eğri'ye gidecek orduya kumanda etme kararıydı. Bu kararı bir mucize olarak tanımlamak, Mizancı Murad'ın "ordunun düzeni padişahların sefere çıkmayı bırakmasından beri bozulmuştu" kanaatinin bir sonucuydu.[32] Bunu da berbat bir dönemi tasvir ederken, görülen tek mucize olarak sunuyordu.

Konu, gerçekten bilgili ve geç dönem Osmanlı tarihçileri tarafından değişik bakış açılarından işlenmekle birlikte, Hayrullah Efendi ile Mizancı Murad, yaklaşımlarında ortak bir mantığa sahipmiş gibi görünürler. Bu tarihsel olayın ele alınışında içeriden oryantalist bir bakış açısını ayırt etmek de mümkündü. Hayrullah Efendi olayı genel olarak uygarlığın

28 Abdurrahman Şeref 1894-5: II, 9. İkinci ve daha kısaltılmış bir baskı, Sultan Süleyman'a gönderme yapan kesimi çıkarır ve sadece şöyle der: "Sultan III. Mehmed sefere şahsen çıkmaya karar verdi" (Abdurrahman Şeref 1900-1: II, 9).

29 Mehmed Murad 1911: 163.

30 *A.g.e.*, 168-9.

31 *A.g.e.*, 170.

32 *A.g.e.*, 170, 185-6.

gerekleriyle bağdaşırlığı açısından değerlendirme zorunluluğunu hisseder ve Bedevilik gibi güçlü çağrışımları olan sözcükleri kullanarak, kendisini açıkça yaygın oryantalist söylemde konumlandırır. Mizancı Murad da, Sultan III. Mehmed'in Eğri seferine katılmasıyla ilgili anlatısında ilahi işaretlere ve mucizelere gönderme yaparak oryantalist imgelerden yararlanmaktadır. Manidar olan şeyse, bu tarihçilerin her ikisinin konuyu bir gerileme söyleminde sunma girişiminde bulunmayışıdır. Böyle bir bakış açısıysa ancak Cumhuriyet döneminde baş gösterecektir. Türkiye Cumhuriyetinin liseler için 1931'de basılan ilk tarih ders kitabı, gelecek onlarca yıl için bu paradigmanın parametrelerini belirleyecekti. Kitapta "Duraklama devrinin ana nedenleri" başlıklı kesimde aşağıdaki paragraf yer alır:

> Tevakkuf devrinin başlıca amilleri:
> ... Mutlakıyetle idare edilen Osmanlı devletinde, hükümdarlar devlet muamelâtının nâzımı ve ordunun kumandanıydılar. II. Selim'den itibaren padişahlar –bir ikisi müstesna– heves ve gayretle *sefere çıkmamışlardır*. Bundan sonra [!] padişahlar ve şehzadeler tamamen saraya kapanmışlar ve ömürlerini *kadınlar ve haremağaları* arasında geçirmişlerdir.[33] [italikler orijinaldir]

Türkiye'de çok popüler olduğu kadar akademik tarih yazımının en etkili genel tarih kitaplarından biri olan İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi* de benzer sözlerle aynı görüşü yansıtmaktadır.[34] Uzunçarşılı'nın, bu konunun sunumunda, Cumhuriyet söylemi içinde yazdığı açık olmasına karşın, özgün kaynaklara danışmış olması da muhtemeldir. Örneğin padişahın seferlere kumanda etmeye yönelik genel isteksizliğinin en aşikâr eleştirilerinden biri olarak yukarıda aktarılan *Kitab-ı Müstetab*'ın bir yazma nüshası da Uzunçarşılı'nın özel kütüphanesinde yer alıyordu.[35] Daha sonraları Türk liselerindeki birkaç öğrenci kuşağı, tarihi, aynı görüşü paylaşan Emin Oktay'ın ders kitaplarından öğrenecekti.[36] Ayrıca daha yakın tarihli ders kitaplarına bir göz atmak, bu algının hâlâ direndiğini göstermektedir.[37] Hatta bu görüş Osmanlı İmparatorluğuna dair İngilizce yazılmış genel tarihlere bile girmenin yolunu da bulmuştu.[38]

33 Tarih III 1931: 59-60.
34 Uzunçarşılı 1951: 120.
35 Uzunçarşılı 1943: 712.
36 Oktay 1969: 123.
37 Kara 1991: 150, "Osmanlı gerilemesinin iç nedenleri" arasında sayar.
38 Shaw 1976: 170-1, "gerilemenin siyasal ve askeri etkenleri" arasında sayar.

SONUÇ

Padişahın muharebe meydanında bulunmayışının fiili askeri taktiklere etkisi sınırlı olmakla birlikte, askerlerin moralinde muazzam bir artış yarattığı da su götürmez. Muharebelerin sonucunun kişisel muharebe becerilerine çok bağlı olduğu zamanlarda, bu durum özellikle hayati önem kazanıyordu. Kaldı ki, belki kısmen bir padişah kumandasındaki seferin ilahi koruma altında olacağı kanaati temelinde, padişahın kişisel önderliğiyle yürütülen seferler bir zafer beklentisi de yaratıyordu. II. Osman'ın başarısız Hotin seferinin ardından, dönemin tarihçilerinden İbrahim Peçevi, *Tarih*'inde, iki hükümdarla, yani II. Osman ve Kırım hanının birlikte, kralları muharebe meydanında bile olmayan Lehlere karşı savaştıkları gerçeğine karşın Osmanlıların muzaffer olamayışının Alah'tan gelen bir uyarı işareti olduğu sonucuna varacaktı.[39]

Dahası, padişahın da katıldığı bir seferin mali portresi genellikle sıradan bir seferin bütçesini aşıyordu. Sinan Paşa'nın konağındaki ziyafette öne sürülen argümanlara dönersek, sonunda üst düzey ulemanın da razı olduğu ilk plan, Eğri seferi hazırlığı olarak cepheye derhal bol mühimmat ve erzak göndermek olmuştu. Bir *sefer-i hümayun* (veya *hünkâr seferi*) gereken "sultani ihtişam"a (*tecemmül-i saltanat*) ilaveten, daima çok daha bol maddi levazımla techiz ediliyordu.[40] Kuşkusuz, böylesine daha iyi donanımlı ve daha örgütlü bir askeri seferin ordunun tamamı açısından çok daha elverişli sonuçları olması bile, seferde padişahın kumanda ettiği ordunun sonucu olumlu etkileme potansiyeline olan inancı haklı çıkarıyordu.[41]

Bununla birlikte, bu denklem bu kadar basit olmaktan çok uzaktı. Padişahın bizzat kumanda etmesine karşın, bariz şekilde başarısız birçok sefer olduğu gibi, padişah dışındaki bir başkumandanın önderliğinde ezici zaferler kazanmış ordular da vardı. Sultan II. Selim'den itibaren, Osmanlı padişahlarının artık askeri seferlere kumanda etmemesinin Osmanlı gerilemesinin nedenlerinden biri olması algısına –bu algı ister mantıklı olsun, ister olmasın– tarih yazımıyla ilgili kusurlar damgasını basar. Bu konuyla ilgili kamuoyu hassasiyeti 16. yüzyılın sonunda hakikaten ortaya çıktı ve bu dönemde askeri seferlerin pek de başarıya ulaş-

39 Peçevi 1866: II, 378. Bu referans için Murat Yaşar'a teşekkür ediyorum.

40 Selaniki Mustafa Efendi: II, 548.

41 Ne ki, bazı kaynaklar sefer hazırlığının mali yönünü, Osmanlı yönetiminin bir sefer-i hümayun düzenlemekteki isteksizlik nedenlerinden biri olarak sunar: Veziriazam Boynu Yaralı Mehmed Paşa, 1656'da, padişahın da katılması halinde çok daha pahalıya mal olacağını ileri sürerek, IV. Mehmed'i sefere katılma fikrinden caydırmaya çalıştı (Naima 2007: IV, 1696, gerçi Naima'nın sözünü etmediği başka etkenler de olabilir).

mayışının nedenleri üzerine genel bir tartışma gerçekten de kendini gösterdi. Konu, en azından 1620'lere dek siyasal ve kamusal bellekte canlı kalırken, dönemin tarih yazımı ürünlerinin tümünde değilse bile bazılarında yer aldı. 17. yüzyıl ortasına gelindiğinde tartışma yatıştı ve konuya ilişkin hassasiyet tedricen yok oldu. Öte yandan, 17. yüzyıl padişahlarının çoğu tekrar muharebe meydanlarında orduya fiilen kumanda etmeye başladılar. Bu padişahlar tarafından, ordunun kumandasının Osmanlı *viae militares* (Roma yollarından) birinin üzerindeki başlıca menzillerden birine (örneğin Belgrad veya Sofya) kadar alınıp, ardından da orada kurulan karargâhta ordunun fiili muharebeden dönüşünün beklenmesi gibi bir varyant daha uygulandı. Açıktır ki, ne bu sonraki formül ne de yetenekli bir başkumandanın (örneğin Köprülü ailesinin bir mensubunun) önderliği sorun olarak görülmekteydi, yahut en azından bunlar 17. yüzyılın başarısız seferlerini açıklamakta öne çıkarılmadılar.

Yine de, bu bağlam-özgül tartışma, önce geç dönem Osmanlı tarih yazımında, ardından da Cumhuriyet Türkiye'sinin tarihsel çalışmalarında, farklı bağlamlarda olmakla birlikte, özgün koşullar dikkate alınmaksızın yeniden baş gösterecekti. Cumhuriyet dönemi tarih yazımı konuyu teleolojik olarak Osmanlı İmparatorluğunun 16. yüzyıl sonundan itibaren yaşadığı askeri güç kaybında, hatta genel gerilemesinde bir etken olarak gerçek bir tartışma konusu olarak sunacaktı. İhtilaflı görüşler, tartışmanın gerçekte yapıldığından daha sonraki bir döneme atfedildi; bu, büyük olasılıkla Cumhuriyet dönemi tarih yazımına başlangıçta 16. yüzyıl sonuyla 17. yüzyıl başı Osmanlı eserlerinden alıntılar yoluyla girmiş bir uygulamadır. Sonuçta, bu tür görüşlerin pervasızca kullanımı, Osmanlı eserlerinden Cumhuriyet dönemi Türk tarih yazımına aktarılan diğer gerileme etkenlerinin benzer –hatta tüm gerileme paradigmasının– yeniden üretiminden farksız değildi.

Gelgelelim, bu *topos*un farklılaşan bağlamlarda kendini göstermesi, sadece yinelenen bir stereotip olmaktan öteye geçmesiyle sonuçlanır. Bunun yanı sıra Osmanlı İmparatorluğunda yönetim kavramlarının nasıl değiştiğine ilişkin ipuçlarını barındırmaktadır. 16. yüzyılın son çeyreği civarında, padişah askeri olarak daha az hareketli bir hükümdara dönüşürken, bu gelişme yüzünden karşılaştığı zorluklar, otoritesinin sınırlarını da çizdi. Siyasal konjonktür, baskı gruplarının gündemleri ve sonuçta ortaya çıkan kamuoyu bazı padişahları, askeri olarak, kendi arzu ettiklerinden daha hareketli olmaya zorladı. Aynı olaylar zincirinde birbirini izleyen bakış açıları, bize sultani hükümranlık beklentilerinin nasıl evrim geçirdiği konusunda karşılaştırmalı bir kavrayış da sunmaktadır. 17. yüzyıl askeri roldeki evrimin gecikmeli kabulüne tanık olurken, 19. yüz-

yılda Osmanlı aydınları arasında hükümranlık kavramları, sihirden arınmış ve monarşi karşıtı modern dünya görüşleriyle şekillendi. Bu nedenle de padişahın sefere gitmesi ve üstlendiği askeri rol hakkındaki Osmanlı algılarına ilişkin araştırmaların, Osmanlı dünyasında siyasal düşünce tarihine yapacağı pek çok katkı olacaktır.

Dokuzuncu Bölüm

TERCÜME VE İMPARATORLUK HAKKINDA
Rönesans Aracıları Olarak 16. Yüzyıl Osmanlı Enderun Tercümanları

Tijana Krstić

Erken modern dönem üzerine son on yılı aşkın bir süredir yapılan araştırmalar, bir zamanlar sadece Avrupa'ya özgü diye görülen Rönenans, hümanizm ve "mezhepleşme" yönündeki kültürel süreçlere Osmanlı katkısını teslim etmeye başlamış durumdalar.[1] Osmanlıları erken modern dönem Avrupa ve dünya tarihiyle bütünleştirmeye yönelik bu yeni ilgiyle birlikte, coğrafi, kültürel ve dinsel sınırların ötesinde paylaşılan kavramsal çerçeveleri inşa etmeye yardım eden çeşitli kültürel aracılara yönelik yeni bir merak da kendini gösterdi. Esirler, mühtediler, tüccarlar, denizciler, seyyahlar, sanatçılar ve diplomatlar, kültürel değişim mekanizmalarının ve erken modern dönemde hem yaratılan hem de ihlal edilen sınırların doğasıyla ilgili soruşturmaların merkezi haline geldi.[2] Çoktandır araştırmacıların dikkatini çekmesine karşın, başlı başına kültürel aracılar olarak tercümanların faaliyetlerine son zamanlara dek çoğunlukla siyasal ve diplomatik tarih perspektifinden bakılıyordu. Arkaplanları, toplumsal ağları ve iktidar merkezleriyle ilişkileri, bağlı oldukları tercüme "rejimleri" ve bu tercümeleri ürettikleri öznel koşullar, tercüme ve kültürel aracılık üzerine tarihi araştırmaların ancak yeni yeni önem verdiği yönler olarak kabul görmeye başladı.[3]

Bu makale, 16. yüzyıldaki emperyal genişleme ve kurumsallaşma çağında, özellikle de Sultan Süleyman döneminde (1520-66) Osmanlıların tercümeye ve kültürel aracılığa karşı tutumunu inceliyor. Erken modern dönem Akdeniz'inde bilgilerin, metinlerin, nesnelerin ve insanların dolaşımına dair külliyat, 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu tercümanlarının, Yunus Bey (ö. 1551), Mahmud Bey (ö. 1575) ve Murad Bey'in (ö. 1580 sonları) kariyerleri ve yazıları aracılığıyla irdeliyor. Bu isimlerin her üçü de,

1 Casale 2010; MacLean 2005; Andrews ve Kalpaklı 2005; Necipoğlu 2005; Krstić 2009.

2 Örneğin Bennassar ve Bennassar 1989; García-Arenal ve Wiegers 2003; Dursteler 2006; Davis 2006; Rothman 2006.

3 Pym 2000; Rothman 2006.

yalnızca diller ve kültürler arasında tercümeyle uğraşmakla kalmayıp, Osmanlı sultani ideolojisi ile padişahın Roma imparatorlarının evrensel hükümranlığını miras alma iddiasının dile getirilişinde temel önem taşıyan *translatio imperii* projesinde görevli mühtedilerdi. Bu adamlar, yazılı eserleri Avrupa'daki entelektüel gelişmelerden esinlenmiş ve gerek Müslüman gerek gayrimüslim menşeli klasik bir kültürel ve tarihsel mirası bir Osmanlı emperyal kimliğinin benzersiz vizyonlarında sentezlemiş olan hakiki Rönesans aracılarıydılar.

ERKEN MODERN DÖNEM OSMANLI TERCÜMELERİ VE TERCÜMANLARI: TERCÜME SORUNU

Erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğunda tercüme, tarihçilerle kalmayıp, edebiyat araştırmacıları için de meşru bir araştırma alanı haline ancak yakın zamanlarda gelebildi.[4] Arapça ve Farsçadan Türkçeye çeviri sürecinin, 14. ila 17. yüzyıllar arasında Osmanlı Türkçesi ve edebiyatının gelişiminde temel önemde olduğu çoktandır kabul görmesine karşın, bu sürecin altında yatan toplumsal mekanizmalar ve stratejiler daha yeni yeni araştırılmaya başlandı. Tercüme araştırmalarından metodolojik ve kuramsal gereçler alan, ortaçağ sonu Anadolu ile erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğunda tercüme üzerine birkaç yakın tarihli eser, Farsçadan Osmanlı Türkçesine çeviri yapan tercümanlara, en başta böyle bir çeviri projesine girişme nedenlerine ve bu sürece nasıl yaklaşıp onu nasıl kavradıklarına odaklanmış durumda.[5]

Gotfried Hagen'in 16. ve 17. yüzyıllarda Farsçadan yapılan Osmanlıca tercümeler üzerine araştırmasında gösterdiği gibi, ister "kelimesi kelimesine" ister "mealen" anlayışıyla yapılmış olsun "tercüme" terimi, *tercüme* olarak sınıflandırılan Osmanlıca metinlerin özünü tam anlamıyla yakalayamaz. Günümüz Türkçesinde *tercüme* (veya *çeviri*) bu anlama gelse bile, Osmanlı tercümanları, bir çevirmenin görevi olarak modern çeviri araştırmacıları tarafından ütopya şeklinde nitelenerek artık gözden düşmüş bir anlayışla, metnin ardında kaybolup gitmiş anlamın tarafsız aracıları değillerdi. Bunun yerine Osmanlı tercümanları, yalnız seçici olarak eklemek, atlamak ve ara sıra orijinalin anlamını değiştirmekle kalmayıp ay-

4 Son dönem Osmanlı İmparatorluğunda Batı Avrupa dillerinden yapılan yoğun tercümelerden önceki dönem hakkında çeviri araştırmaların yokluğu, Osmanlı öncesi ve Osmanlı Türkçesini Farsça ve Arapça etkilerle "kirlenmiş" olarak görme eğilimindeki erken Cumhuriyet dönemi araştırmacılarının ideoloji ve metodolojisine bağlanabilir. Divan şairlerinin Osmanlı Türkçesi, Yunus Emre gibi halk şairlerinin "arı Türkçe"sinden sapmış yapay bir dil olarak kabul ediliyordu (bkz. Paker 2002: 129).

5 Pistor-Hatam 1998; Toksa 2002; Hagen 2003.

nı zamanda yazarın önsözünü kendilerininkiyle değiştirmek yoluyla, çok önemli müdahalelerde bulunuyorlardı.[6] Bu uygulama, araştırmacılardan birini, tercümeye Osmanlı tutumlarının kültürel olarak koşullanmış olduğunu ileri sürmeye dek götürdü.[7] İyi, ama bu çeviriler gerçekten böylesine özgün müydü?

Erken modern dönem Avrupa'sında çeviri uygulamaları üzerine kafa yoran Peter Burke, yakın geçmişte bunlarda "genel kuramların ileri sürdüğünden çok daha çeşitlenmiş... çevirinin kültürleri ve altkültürlerinden söz edebilecek kadar farklı kuralların bir arada var olup birbiriyle çekiştiğini" ileri sürmüştür. Kaldı ki, Rönesans kültürüne damgasını vuran da, malzeme ekleme, yabancı oyunların ve hikâyelerin olay örgüsünü başka bir yöreye kaydırma ve böylece tercümeyi yerel okurla bağlantılı hale getirme, hatta ortaya çıkan tercümelerin "adaptasyon" olarak nitelenmesini haklı çıkaracak derecede özgürlük içeren, çarpıcı bir serbest çeviri tarzıdır.[8] Latin (ve Yunan) dilinden ve bu dile yapılan çevirilerin Rönesans irfanında temel önem taşıması nedeniyle, çeviri stratejileri hümanistler arasında hararetli tartışmalar yarattı.[9]

Çeviri uygulamalarının çeşitliliği Osmanlı örneğinde de, özellikle 16. yüzyıl bağlamında son derece çarpıcıdır. Erken modern dönem Avrupa'sında olduğu gibi, çoğu Osmanlı tercümanları sadece bu işle uğraşıp geçimlerini tercümeden sağlayan profesyoneller değillerdi. Bunlar çoğu zaman *kalemiyye* mensubu bürokratik seçkinler olup, Arapça ve Farsça tercümenin yanında hâlâ araştırılmayı bekleyen çok çeşitli kültürel ve siyasal gündemlerle uğraşan şairler, mutasavvıflar veya imparatorluk yöneticileriydi.[10] Birçoğu toplumsal statülerini, İslami geleneğin klasik dilleri bilgisinden, ama aynı zamanda nesir ve nazım olarak Osmanlı Türkçesini divan-ı hümayunun "dil"i haline getirmeye yaptığı katkılardan elde etti. Yakın geçmişteki araştırmalar, Sultan Süleyman döneminden itibaren, Osmanlı kitabet dili olarak Arapça ve Farsçanın yanına Osmanlı Türkçesinin de eklendiğini düşündürüyor; bu durum, Celalzade Mustafa gibi önemli bürokratları, tercümeye Farsça ve Arapça terimlerin Osmanlı Türkçesinde özümsenmesi ve kültürel yenilikçilik yoluyla yeni bir sultani dilin inceltilerek geliştirilmesi uğraşına sevk etti.[11] Bundan başka, Osmanlılar ahdnamelerini muhatabına bağlı olarak İtalyanca, Rumca, hatta eski Kilise Slavcası dilinde yazma alışkanlığını terk ederek, diplomatik

6 Hagen 2003: 99, 106.
7 Paker 2002: 127.
8 Burke 2007: 32-3; Burke 2005.
9 Pym 2000: 109-31.
10 Hagen 2003; Fleischer 1986b; Woodhead 1982; Fleischer 1986a: 132.
11 Yılmaz 2006: 174-5.

yazışmalarında sadece Osmanlı Türkçesi kullanmaya başladılar.[12] İmparatorluk kimliğinin bu yeni dilsel sınırlarının konulması, aynı zamanda yeni bir dilsel ve kültürel aracılar sınıfını gerektirdi.

Osmanlı kitabet uygulamasındaki değişimlere, Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan divan şiirinin hızlı gelişimi de eşlik etti. 16. yüzyıl ortasına gelindiğinde, Farsçanın tersine, Osmanlı Türkçesinde şiir üretme yeteneği, saygınlığın ve çoğunlukla yönetici sınıf mensubiyetinin simgesine dönüşmüş durumdaydı. Yeni Osmanlı şiir dili Farsçanın büyük üstatlarının eserlerinin çevirisiyle onları yenileyip gölgede bırakma girişimleri arasında bir etkileşimi içeriyordu.[13] Benzer gelişmeler Osmanlı nesrinde de kendini gösterir: 1590'larda III. Mehmed, sarayındaki vakanüvislerine tarihlerini sadece Osmanlı Türkçesinde, "yaygın kullanılan dilde" yazmalarını tenbihledi.[14] Osmanlı Türkçesinin imparatorluk dili haline gelme sürecine, 16. yüzyılın ikinci yarısında kendine özgü bir Osmanlı görsel, mimari, hukuki ve dini imparatorluk geleneğinin biçimlendirilip pekiştirilmesi eşlik etti.[15]

Osmanlı emperyal dili yalnızca yeni dil ve üslup özelliklerinden ibaret değildi. Bunun yanı sıra gerek iç gerekse uluslararası muhataplara bildirilmesi gereken yeni ideolojik kavramları da içeriyordu. Bürokratik ve edebi seçkinler bu kavramları iç düzeyde destekleyip geliştirirken, imparatorluk tercümanları da (Arapça *tarjuman*'dan) Osmanlı sultani gündemini yurtdışına beyan ediyorlardı. Profesyonel bir grup olarak varlıkları, hem Sultan Süleyman tarafından başlatılan bürokratikleşme sürecinin hem de Osmanlıların Akdeniz'de Avrupalı devletlerle gittikçe artan dinamik diplomatik temaslarının bir sonucuydu.[16] Osmanlılar tercümanları 15. yüzyıldan beri kullanıyor olsalar bile, ayırt edilebilir bir hiyerarşiyle, *reisülküttab* dairesine bağlı diplomatik bir topluluğun –sadece *ad hoc* temelde görevlendirilseler de– ortaya çıkmaya başlaması ancak Sultan Süleyman'ın döneminde gerçekleşti. Hepsi de anadilleri Türkçe olmayan mühtediler olan bu 16. yüzyıl imparatorluk tercümanları, çoğunlukla kalemiyye sınıfına mensup çağdaşlarının Osmanlı Türkçesindeki edebi incelikler düzeyine asla ulaşamasalar bile, yine de Osmanlı sultani ve dinsel yetkesinin meşruiyetini yansıtmakta dilin ve çevirinin öneminin alabildiğine bilincindeydiler. Aşağıda, diplomatik rolleriyle iyi tanınan ama edebi üretimleri ve çeviri süreci

12 Yılmaz 2006, 184-5.

13 Kim 2005: 183/4; Andrews 2002: 27.

14 Woodhead 1983: 164; Fleischer 1986a: 235-52. Yeni, emperyal bir edebiyat dili üretmek yalnız Osmanlılara özgü bir girişim değildi. Çağdaşı İspanya'da Kastilya dili imparatorluk diline dönüştü (Pym 2000: 136).

15 Necipoğlu 1992.

16 Veinstein 2000.

anlayışları daha az bilinen 16. yüzyıl divan-ı hümayun tercümanlarının kariyerine ve yazdıklarına daha yakından göz atacağız.

YUNUS BEY

Yunus Bey (ö. 1551) bir Osmanlı elçisi olarak görevine 1518-19'da genç bir sipahiyken başladı. 1525'te *baş tercüman* oldu ve en azından 1542'ye kadar bu görevde kaldı.[17] Kökeni itibariyle, Mora'nın Modon adlı liman kasabasının Venedik uyruğundan Zorzi Traniti diye birinin oğlu olan Yunus Bey, 1500 civarında bir delikanlıyken Osmanlılara esir düştü ve sonrasında İslama ihtida etti. Gerek Osmanlı gerek Batılı kaynaklarda iyi belgelenmiş olan meslek hayatı boyunca, Avrupa devletlerine sayısız diplomatik misyonlar üstlendiyse bile, en çok Venedik'e yaptığı altı diplomatik görev yolculuğuyla tanınır. Akıcı İtalyanca ve Rumca konuşuyor, ayrıca Latince de biliyordu.

1537'de, Osmanlı-Venedik savaşının patlak vermesinden önce, Yunus Bey Osmanlılar ve Fransızların V. Karl'a (Şarlken) karşı kurmak istedikleri bir ittifak isteğiyle Venedik'e gitti. Bu olay üzerine, Venedikliler onun *Signoria*nın huzurunda İtalyanca yaptığı konuşmasıyla birlikte Senato'nun verdiği cevabı da özetleyen, muhtemelen Avrupa'yı bu iki ülkenin niyetlerinden haberdar etmek amacıyla kısa bir risale çıkardılar.[18] Gelgelelim, aynı yıl Yunus Bey'in herhalde Venedik *doge*'u Andrea Gritti'nin gayrimeşru oğlu olup Sultan Süleyman'ın hizmetinde nüfuzlu bir kariyer yapmış olan Aluise Gritti'yle (ö. 1534) beraber, İtalyanca kaleme aldığı bir başka broşür daha yayımlandı.[19] Bu broşür padişahın memalikinin, sarayının ve muharebe meydanındaki ordularının örgütlenmesini ve idaresini ayrıntılarıyla anlatıyordu. Özellikle çarpıcı olan husus, Osmanlı Türkçesiyle verilen uzun yönetsel makamların adlarıyla birlikte, bu mevkilerin sahiplerinin uğraşları ve aldıkları maaşların açıklandığı uzun bir listedir. Broşürün amacı, padişah sarayının ve etkileyici ölçüde muazzam topraklarının idari yapısının şemasını çıkarmaya ilaveten, Osmanlıları kendi şartları ve kendi dillerinde tanıtmak gibi görünüyordu. İtalya'da ve özellikle diplomatik çevrelerdeki okurları, İstanbul'dan yapılan diplomatik yazışmalarda sıkça kullanılan *vezir, bassa, defterdar* veya *beglerbei* gibi belli başlı Osmanlı yöneticilerinin isim ve unvanlarına aşina olmalıydı. Ancak, broşür ayrıca *bustagibassi* (bostancıbaşı, yani imparatorluk muhafızlarının kumandanı), *vechilargibassi* (vekilharçbaşı,

17 Matuz 1975: 42-5; Bacqué-Grammont 1997.
18 Pedani 1994b: 148.
19 Broşür Lybyer'de basıldı [1913] 1966: 262-75.

saray kâhyası), *asgibassi* (aşçıbaşı), *capigilar* (kapıcılar) vb daha az bilinen Osmanlı memurlarını da tanıtıyordu. Osmanlı Türkçesindeki bu yeni sözcük dağarcığındaki ısrarıyla bu broşür, Venedikli ve diğer okurları, kendi iyilikleri için bunları öğrenmeye teşvik ediyordu.

Broşür ayrıca bir Osmanlı yazarı (veya yazarları) tarafından açıkça Batı Avrupa'da okunmak üzere kaleme alınmış ilk eser olması yönünden de benzersizdir. Matbaanın 15. yüzyıl ortasında icadından beri, basılı dinsel ve laik literatürün en yaygın konu başlıklarından biri "Türk"ün yükselişi olmuştu. Yunus Bey bu Rönesans eğilimine, geri kalanların tersine Osmanlı İmparatorluğunun olumlu bir imgesini sunan bir eserle, bu *Turcica* külliyatına katkıda bulunmuştu. Venedik'e yaptığı altı ziyarette, sadece kenti ve kültürünü keşfetmekle yetinmeyip, Venedik ileri gelenleriyle dostluklar da kurdu; hatta bunlardan biri olan Giovanni Francesco Mocenigo, Yunus Bey'i kendi evinde ağırladı.[20] Gelgelelim, Rönesans kültürüne aşinalığı Venedik'le de sınırlı değildi: Akdeniz'in ticari, diplomatik ve kültürel faaliyetleriyle kaynaşan büyük merkezi olan dönemin İstanbul'u da, kendi klasik imparatorluk geçmişine ilgi duyan bir Rönesans imparatorluk kentine dönüşmeye başlamıştı.[21]

Çeviri anlayışı konusunda pek az şey bilmemize karşın, biyografisinin ayrıntılarıyla birlikte bu broşür, Yunus Bey'in konumunu, Osmanlı İmparatorluğu ve İslam davasını Osmanlıların rakipleri arasında destekleyen bir kültürel aracı olarak kullandığını düşündürüyor. Broşürün imparatorluğun kudreti, ihtişamı ve gayrimüslimleri cezbedip eklemleme yeteneği hakkındaki bütüncül mesajı, yazarların eserin sonundaki imzasında pekiştirilir: Okur, "bir zamanlar Rum olan ve şimdi Türk & Signor'un ve Venedik *doge*'unun oğlu Signor Aluise Gritti'nin baş tercümanı" Yunus Bey'in burada yazılı her şeyin gerçekliğine kefil olduğunu öğrenir.[22] Yunus Bey, Mimarbaşı Sinan'a bir cami siparişi vermiş dindar bir Müslüman olarak 1551'de öldü. Söz konusu bu camiyse Avusturya Arşidükü Habsburglu I. Ferdinand (Kutsal Roma İmparatoru 1556-64) tarafından İstanbul'daki müzakerelerdeki yardımları karşılığında, bu özel amaçla verilmiş olan fonlar sayesinde, ölümünden sonra tamamlanacaktı.[23]

---

20 Pedani 1994b: 148.

21 Sultan Süleyman ve veziriazamı İbrahim Paşa'nın, Bizans Konstantinopolis'inin eski törensel merkezi olan At Meydanı'nı Osmanlı sultani merasimleriyle bütünleştirme çabaları için bkz. Turan 2007: I, 142-78.

22 Lybyer [1913] 1966: 275.

23 Bacqué-Grammont 1997: 32; Necipoğlu 2005: 486.

MAHMUD BEY

Çeviriye ilgisi diplomasinin ötesine geçen bir başka divan-ı hümayun tercümanı da Mahmud Bey'dir (ö. 1575). Viyanalı bir dükkân sahibi Jakob von Pibrach'ın oğlu Sebold olarak doğdu[24] ve Macar kralı II. Lajos'un sarayında hizmetkârken 1526 Mohaç Muhaberesinde Osmanlılara esir düştü.[25] Anadili Almancaya ek olarak iyi Latince biliyordu ve 1540'lara kadar divan tercümanlarından biri olmuştu. Eflak, Lehistan, Fransa, Venedik ve Prag'a önemli diplomatik heyetlere katıldı ve 1573 ila ölüm tarihi olan 1575 arasında baş tercüman olarak hizmet etti.[26]

Mahmud bugün *Tevarih-i Cedid-i Vilayet-i Üngürüs* (Macaristan Tarihi) adlı tek bir yazma nüsha halinde günümüze ulaşan bir eserin yazarı olarak da tanınır.[27] İlk olarak 1859'da basılmasına karşın, bu eser çoğunlukla Macar dilbilimciler tarafından araştırılmış ve Osmanlı tarihi araştırmacıları tarafındansa büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Oysa Rönesans çağında görev yapan bir Osmanlı tercümanının eseri olması bakımından büyüleyici bir kaynaktır. Osmanlı sultanlığıyla derinden bütünleşmiş, çağdaş Osmanlı diplomatik ve ideolojik meselelerinden olduğu kadar Rönesans çeviri kültüründen haberdar bir insanın bakış açısını ortaya serer.

Tarihine yazdığı girişte, Mahmud şunları yazar:

> Sultan'ın kılıcının bir vuruşuyla fethetmiş olduğu Macaristan bölgesindeki kaleler arasında birkaçının, Viyana kralına itaati seçip padişahın emrini görmezden geldiği zaman, üstlerine devasa bir orduyla yürüdü ve tek bir vuruşta hepsine boyun eğdirdi. Ustulni Belgırad [Székesferhérvéar] adlı bir kalede Latince bir kitap bulundu ve incelenmesi üzerine, bunun bölgenin nasıl yönetildiğini, neden Macaristan adı verildiğini ve başkenti Budin'e neden bu adın verildiğini ve eski başkentlerin adlarının ne olduğu ve hangi kralların gelip geçtiğini, kimlerle ve ne zaman savaştıklarını, ne kadar yaşayıp hükmettiklerini anlatan eski günlere ait bir Macar tarihi olduğu ortaya çıktı. Bu nedenle ben, aciz tercüman Mahmud, bunu tercüme etmeye karar verdim. Belki bir gün gelir de bu dönemin padişahı ve çağımızın cihan fatihi, bu aciz kullarının hediyesine o yüce yerinden bir göz atıp kulunu iyilik ve ihsanla ödüllendirir.[28]

---

24 Petritsch 1985: 61; Ács 2000: 308-9.

25 Ács 2000: 309-10.

26 Matuz 1975: 49-51.

27 Yazma, Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi Şark Yazmaları koleksiyonundadır. Osmanlı Türkçesinde bir çevrimyazısı ve faksimili için bkz. Hazai 1995-8; eleştirel bir girişle birlikte bir Macarca çevirisi için bkz. Hazai 1996.

28 Hazai 1995-8: I, 227.

Okurun beklediği bir Macaristan tarihidir, ama kitabın geri kalanı tastamam böyle adlandırılamaz. Bunun yerine, Macarların ataları üzerine kısa bir açıklamanın ardından, Mahmud sözüne, eserinin alt başlığının neden *İskendername* olduğunu açıklayacak şekilde sözüne Büyük İskender'in hikâyesiyle devam eder.

Büyük İskender'in gerek Avrupa gerek İslam âleminde çeşitli dillerde pek çok ortaçağ romansının konusu olmasına karşın, Rönesans çağında İskender destanı İngiliz adalarından Endonezya'ya dek eşi benzeri görülmemiş bir küresel popülerliğe ulaşmıştı.[29] Efsanevi bir cihangir olmasının yanı sıra İskender, Rönesans siyasetinin dirilttiği ve 16. yüzyıl başında birçok hükümdarın zihninde önem kazanan bir evrensel dünya imparatoru kavramının da cisimlenmiş haliydi. Erken dönem Osmanlıları İskender'in kahramanlıklarını Firdevsi'nin Farsça destanı *Şehname*'den ve Nizami'nin *İskendername*'si gibi, bugüne ulaşan en erken Osmanlı tarihsel eser olan Ahmedî'nin *İskendername*'sinden (yaklaşık 1410) biliyorlardı. Fatih Sultan Mehmed'in kendini İskender imgesinde gördüğü ve saray kütüphanesinde İskender'in standart biyografisi olup, padişahın koleksiyonu için 1460'larda istinsah edilen Ksenefon'un *Anabasis*'ini bulundurduğu bilinmektedir. Aslına bakılırsa, Fatih'in Büyük İskender'le karşılaştırılması, Kritovoulos'un yaklaşık aynı dönemde padişah için Yunanca [Rumca] kaleme alınan *Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî*'nin *leitmotif*'iydi.[30] 16. yüzyıl başında İskender veya Zülkarneyn (iki boynuzlu) figürü, Osmanlı bağlamında yeni çağrışımlar edindi. Bir dünya fatihi olmasına ek olarak, mesihsel bir figürdü ve İslami takvimin 10. yüzyılından başlayarak (H. 900/MS 1494) Osmanlı padişahlarında, özellikle de kasıtlı olarak kendisini bu imgeyle sunan Sultan Süleyman'da odaklanmaya başlamıştı.[31] Dahası, 16. yüzyıl başında İskender'in Perslere karşı kahramanlıkları, Safevi tehdidinin yükselmesiyle birlikte Osmanlı bağlamında yeni bir anlam kazanmıştı.

Mahmud Bey'in Büyük İskender konusundaki kaynağı neydi ve onu Macar tarihinin bir Osmanlı anlatısına neden taşımıştı? Macar klasikçisi İstván Borsák, Mahmud'un temel kaynağını Pompeius Trogus'un yazdığı *Historiae Philippicae*'nin Marcus Iuanianus Iustinus tarafından özetlenmiş hali olarak saptar.[32] Bu kaynağı yakından izlemekle birlikte, Mahmud ayrıca Darius'u, *Şehname* okurlarının daha aşina olabileceği Darab Şah olarak anmak gibi, önemli kültürel düzeltmeler de yapar. Hem *Şehname*'de

29 Ng 2006.

30 Raby 1983: 18-19.

31 Fleischer 1992: 159-71.

32 Borzsák 1988: 31-8; Hazai 1996: 217-24.

hem Iustinus'un tarihinde sözü geçen, çağının evrensel hükümdarı (*sahibkıran-ı zaman*), yedi iklimler kralı (*padişah-ı heft iklim*) ve *Rûm padişahı* ilan ettiği İskender'in Darab Şah'a mektuplarının retoriğini daha da süsler; bunların tümü I. Süleyman'ın kendisine verdiği unvanlar arasındadır.[33] 16. yüzyıl tarihçileri ve diplomatları, 1555'teki Amasya Antlaşmasından önce ve sonra Sultan Süleyman ile Safevi şahı Tahmasp arasında yapılan mektuplaşmaları gayet iyi biliyorlardı. *Tabakatü'l-Memâlik ve Derecatü'l-Mesâlik*'te Celalzade Mustafa bu mektupları eksiksiz şekilde aktarmıştı. Tahmasp bir mektubunda efsanevi Pers hükümdarları Darius, Cemşid ve Feridun'un hamurundan gelen, ama en çok da çağının Büyük İskender'i ve bir dünya fatihi olan Sultan Süleyman'a saygılarını sunar.[34] Mahmud Bey'in Macar tarihinin mevcut analizleri, İskender ile Darius husumeti temasına yönelik belirgin vurguyu ve eserde Perslerle olan sınırdan, İskender'in Avrupa'daki kurgusal fetihlerine doğru sürekli yinelenen coğrafi kaymayı göz ardı etme eğilimindedir. Bu bakış açısı, Osmanlıların gerek doğu gerek batıdaki sınırları kollamak zorunda olma sıkıntısını yakalamakla kalmaz, aynı zamanda metnin 1550'lerin ortasında, Sultan Süleyman'ın Tahmasp'a karşı seferi esnasında veya sonrasında yazıldığını da düşündürür.

Tarih-i Üngürüs'ün geri kalanı, yani metnin yaklaşık üçte ikisi, İskender'in fetihleri ile Macaristan'ın kuruluşunu ve karışık kraliyet tarihini harmanlar. Mahmud'un Latince eski bir ortaçağ kaynağının çevirisine göndermesi, 14. yüzyıl *Chronicon pictum* veya Thuróczy János'un 15. yüzyıl *Chronica Hungarorum*'u olmak üzere, en azından bir –ve muhtemelen birkaç– ortaçağ Macar tarihini açıkça kullanması açısından burada önem taşıyor.[35] Bu bağlamda, bu eserin misyonu öne çıkıyor: Mahmud Macaristan'ın zaptını, dünya hâkimiyetinin simgesi ve *kızıl elma*, Kıyamet'ten önce Hıristiyan diyarlarında son Osmanlı fethi olarak nitelediği Viyana'nın ele geçirilmesine doğru zorunlu bir atlama taşı olarak betimler. Macaristan tarihini İskender'in hikâyesiyle bir araya getirerek Mahmud Bey Osmanlı sultani gündeminin nihai tasarısını üretir. Macaristan'ın kurulacağı Pannonia'nın fethi, Büyük İskender'in dünya hâkimiyetinde Pers diyarını fetih planıyla denk olarak sunulur. Bu önerme kesinlikle dönemin Osmanlı yönetici seçkinlerine yabancı değildi. 15. yüzyıldan beri Macaristan'ın fethi Osmanlı padişahlarının çok istediği bir ödül olmuştu ve dönemin vakayinamelerinde de böyle betimleniyordu.[36] Gerek Sultan Süleyman'ın 1526'da Budin fethinin ardından, gerekse 1540'ların başında Orta Macaristan'da doğru-

33 Hazai 1995-8: I, 246; Rum üzerine bkz. Kafadar 2007.

34 Kappert 1981: 492b-93a.

35 Hazai 1996: 17-20.

36 Fodor 2000b: 54; Turan 2007: 322-34.

dan hâkimiyetini kurduktan sonra, bu fetih Osmanlı tarihçileri tarafından İskender'inkine denk bir başarı olarak betimlenmişti.[37]

Bir divan tercümanı olarak, bu eseri aracılığıyla Mahmud Bey Osmanlı gündemini Avrupa devletlerine iletmiş oldu; bir yazar olarak aynı zamanda Rönesans hassasiyetlerini Osmanlı İmparatorluğuna getirip, bunları Macar tarihi ve İslami geleneklerle birleştirdi. Hem Osmanlılar hem Macarlarca sahiplenilmiş klasik temaları bir arada dokuyarak, Sultan Süleyman'ın fethini yalnızca Macar tarihinin zirvesi değil, aynı zamanda geçmişteki ve o günkü imparatorluk tasarılarının kavşak noktası olarak gören bir eser yarattı. Bu eserin Sultan Süleyman'ın eline ulaşıp ulaşmadığı, hatta önemli sayılabilecek bir okur bulup bulmadığı kuşkuludur. Üslup ve kompozisyonu, çağdaş Osmanlı tarihleriyle karşılaştırıldığında istenen düzeyin gerisindedir. Bununla birlikte, *Tarih-i Üngürüs* bir Osmanlının çeviri anlayışı ve imparatorluğun meşruiyetiyle ilişkisi açısından büyüleyici bir örnektir.

MURAD BEY

Murad Bey (ö. 1580'lerin sonu) bağımsız nesir ve nazım eserleriyle, 16. yüzyıl tercümanları arasındaki en verimli yazardı. Kendi anlatımıyla, 1526'da on yedi yaşındayken Mohaç Muharebesinde esir düştü. Asıl adı Balázs Somlyai idi ve Nagybánya'dan (bugün Romanya'nın Kuzey Transilvanya bölgesindeki Baia Mare) geliyordu.[38] 1573'ten 1578'e dek İstanbul'daki Habsburg sefirinin Lutherci rahibi olan ve elçilikte bir tercümanken arkadaş olduğu Stefan Gerlach'a göre, Murad vaktiyle Viyana'da eğitim görmüştü. 1553 civarında, yakalanıp otuz ayını esarette geçirdiği Eflak'ta muhtemelen Mahmud Bey'le birlikte bir diplomatik heyete alınarak, veziriazam Rüstem Paşa'nın himayesinde divan tercümanı oldu. Murad daha sonraları hayatının bu bölümünü, kendisini birkaç polemik yazmaya ve dinsel polemiklerin çevirisinin önemi hakkında kafa yormaya iten bir dönem olarak kayda geçirecekti. Kaynaklar Murad'ın, Osmanlı Türkçesine ilaveten Macarca, Latince ve muhtemelen Almanca bildiğini ileri sürseler de, Arapça ve Farsçadaki becerisini değerlendirmek zordur.

1550'lerin ortasından 1580'lerin ortasına dek süren uzun meslek hayatında, Murad daha sonra farklı dillere tercüme ettiği birkaç göz alıcı eser yazdı. 1556-7'de *Kitab-ı Tesviyetü't-Teveccüh ila'l-Hak* (Kişinin Hakk'a dönmesinin rehberi) adında, İslamın önceki vahiylere üstünlüğünü ileri sürdüğü bir polemik kaleme aldı. 1559'da Cicero'nun *De se-*

37 Fodor 2000b: 55.

38 Ács 2000: 308; Babinger 1927; Matuz 1975: 53-4.

nectute'sini Osmanlı Türkçesine çevirdi; 1567 ila 1569 arasında daha önceki dinsel risalesini Latinceye çevirdi; ayrıca 1580 ila 1582 arasında, Osmanlı Türkçesinde Allah'ın birliği hakkındaki bir dizi ilahiyi, Macarca ve Latince paralel tercümeleriyle birlikte yazdı. Nihayet, yaşlı bir adam olarak "itidalsiz şarap zevki" yüzünden divan hizmetinden çıkarılan Murad, Eckersdorf'dan Philip Haniwald'le tanıştı ve küçük bir ücret mukabilinde, aralarında Mehmed Neşrî'nin *Osmanlı Tarihi*'de bulunan bir Osmanlı kaynağını (veya kaynaklarını) Latinceye çevirdi. Bu çeviri *Codex Hanivaldanus*'un temelini oluşturacaktı.[39]

Yunus ve Mahmud beylerin eserleri gibi, Murad Bey'in yazdıkları da neredeyse yüzyıldır araştırmacıların bilgisi dahilinde olmakla beraber, çoğunlukla dilbilimciler ve edebiyat araştırmacıları tarafından incelenmiştir. Ben başka bir yerde, Murad'ın dinsel risalesini ve Osmanlı döneminin bir İslam mühtedisinin birinci ağızdan bilinen en eski anlatısı olarak, bu risaleye eklediği kendi ihtidasına ilişkin anlatısını ele almıştım.[40] Bu ve Hıristiyanlıkta Reform sonrası dinsel tartışmalara aşina eski Hıristiyanlar tarafından kaleme alınan, diğer Osmanlı ihtida anlatıları, bir Hıristiyan yazın türünün İslami bir bağlama kültürel tercümesi olmanın ötesine geçiyordu. Bunlar daha çok mezhepleşme çağının dinsel-siyasal gelişmelerine Osmanlı katılımının birer ifadesiydi. Bu risalede Murad Bey ayrıca tercüme sürecine ilişkin, kutsal yazılar ve klasik eserlerin yerli dillere tercümesiyle ilgili geç Rönesans Avrupa'sında hümanistler arasında hummalı şekilde süren tartışmaları yansıtan merak uyandırıcı gözlemler yapar.

Giriş bölümünde Murad Bey, sırf kitapları Kuran'dan önce indi diye Yahudilerle Hıristiyanların atalarının dinlerine bağlı kalmaları gerektiği argümanının geçersiz olduğunu belirtir, çünkü atalarının yozlaşmış oluşları ve bir dilden diğerine sonu gelmez tercümelerle (*dürlü dürlü dillere döndermiş*) kutsal yazıları değiştirmiş (*tagyir*) olmaları mümkündür.[41] Bu argüman köklü Hıristiyan karşıtı ve Yahudi karşıtı polemiklere dayansa bile, Murad kişisel bir not ekler.

> Bu aciz, bazı bilgin Hıristiyanlarla kâfirlerin diyarında [*Kâfiristan*] dinsel bir tartışmaya girmiş ve bu kitapların da öyle [yani tercüme yoluyla değiştirilmiş] olduğu gerçeğini münakaşa etmişti. Mezmurlar Kitabı'nın hem Latincesi hem Latinceden çevrilmiş Macarcası önümüzdeydi. Aniden metinde, bir sözcük yerine, paragrafın anlamını hatırı sayılacak kadar değiştiren başka bir sözcüğün kullanıldığını saptadım. O yere hangi sözcüğün gelmesi gerektiğini bildi-

39 Ménage 1964: 331-40.

40 Krstić 2009.

41 Murad b. Abdullah, *Kitâb tesviyetü't-teveccüh ilâ'l-hak*, British Library, Add. MS 19894, 3b.

ğim için dedim ki: "Bunun karşılığının şu olması gerekmez mi?" O anda suspus oldular ve cevap bile veremediler.[42]

Hıristiyan ve Yahudi kutsal yazılarının tercümesini eleştirmesine ilaveten, Murad Bey bazı Hıristiyanların birkaç Arapça sözcük öğrenip hemen ardından Kuran'ı tercüme etmeye kalkışmalarını, bu girişimin atlamalar ve dine saygısızlık sonucuna yol açacağı gerekçesiyle eleştirir.[43] Bunlardan hiçbirinin şaşırtıcı olmadığını, çünkü "bir dildeki her sözcüğün birçok eşanlamlısı (*ma'ani-yi müştereke*) olmasına karşın, son dile tercüme edildiğinde bunların yalnızca bir tanesinin anlaşılabileceği" sonucuna varır.[44] Bundan dolayı kutsal yazıların insanlığa indirildiği dilde okunması gerekir. Kuran'ın tercüme edilemezliğinin, İslamın üstünlüğü ve dolayısıyla Osmanlının rakiplerine karşı olan yüce dinsel-siyasal hâkimiyetinin temeli olduğunu ima eder.[45] Murad, kutsal yazıları yozlaştırmalarından başka, Hıristiyan papaları ve kardinallerinin ahlaken de yozlaştığını, bu yüzden de başlangıçta İsa'nın Petrus'a verdiği cennetin anahtarlarını kaybettiklerini ileri sürer. Muhammed'in gelmesiyle, bu anahtarlar Müslüman ümmete geçmiş ve sonunda tüm Müslümanların halifesi ve mesihsel cihan fatihi Osmanlı padişahına kadar gelmiştir.[46]

Gelgelelim, kutsal yazıların tercümesini eleştirirken, Murad profesyonel bir tercüman olarak, kendi dinsel ve siyasal mesajının aktarılabilmesi için tercümenin öneminin tümüyle farkındadır. Gerek Türkçe gerek Latince bilgisiyle övünmekten geri durmakla birlikte, Macaristan, Almanya, Lehistan, Çekya, Fransa, Portekiz ve İspanya Hıristiyanlarının da İslamın potansiyelini öğrenip mesajına karşı "yumuşaması" için kendi risalesini Latinceye çevirmeye karar verdiğini belirtir.[47] Ortaya çıkan eser, ana Osmanlı Türkçesi metnin kenar boşluklarındaki Latince tercümesiyle kuşatıldığı, iki dilli ve büyüleyici bir risaledir. Benzer bir format, sayfa sayfa Macarca, Latince ve Osmanlıca versiyonların paralel sunulduğu ilahilerinde de kullanılır.[48] Gerek ilahiler ve gerekse risale, Müslüman bugünü aracılığıyla Hıristiyan geçmişini keşfetmek isteyen bir insanı ortaya

42 Murad b. Abdullah, *Kitâb tesviyetü't-teveccüh ilâ'l-hak*, British Library, Add. MS 1989, 3b. 12a.

43 *A.g.e.*, 10b-11a.

44 *A.g.e.*, 11 B: Ve bir dilde olan lafzda nice ma'âni-yi müştereke anlansa âhır dile dönderildükde bir ma'ânadan gayrıya istidlâline çâre yokdur.

45 İslami geleneğe göre, Kuran'da kaydedilmiş haliyle Allah'ın kelâmı Muhammed'e Arapça vahyedildiği için, Kuran, Tanrı sözünü değiştirmeksizin başka dillere aktarılamaz.

46 Murad b. Abdullah, Kitâb tesviyetü't-teveccüh ilâ'l hak, British Library, Add. MS 19894, 131a-132b.

47 *A.g.e.*, 148b.

48 Babinger 1927: 143-84; Murad'ın ilahilerinin bir faksimili için, ve 45-51, Osmanlıca metnin transkripsiyonu için.

koyar: Risalede reforme edilen Hıristiyan hassasiyetlerini kendine özgü bir sufi bakış açısıyla birleştirirken, ilahilerde İslama yakınlığı çağdaşı Hıristiyanların da gözünden kaçmamış olan üniteryanizmi benimsemeye yakın görünür. İlahileri Latince ve Macarcaya tercüme edişinin nedeni, 16. yüzyıl sonlarında Üniteryanizmin devlet dinlerinden biri haline geleceği Erdel'deki (Transilvanya) okurlarının İslamla yakınlık kurmasını sağlamak olabilir.

Murad'ın dilsel ve kültürel aracılık tutumu ve Osmanlıları daha geniş bir Rönesans kültürünün ayrılmaz bir parçası yapma girişimleri, Cicero'nun *De senectute*'sinin Osmanlı Türkçesine bir çevirisi veya parafrazı olarak tanımlanabilecek *Kitab-ı der medh-i pirî* (Yaşlılığa Övgü) adlı çeviride de görülür; bu tercüme, Sultan Süleyman'a bir armağan olarak Venedik *balyo*'su Marino di Cavalli tarafından sipariş edilmişti.[49] Murad Bey'in giriş bölümü, kitabı di Cavalli'ye müteveffa (anne tarafından) büyükbabası Andrea Foscolo'dan miras kalmış *Frenk dili*'nde (burada İtalyanca) bir metnin tercümesi olarak tanımlar. II. Murad (1421-41) ile oğlu şehzade (daha sonra II.) Mehmed arasında, eski çağların koşulları ve erdemleri üzerine Edirne'de geçen hayali bir sohbeti kaydeder. Metin, yalnız bir hükümdar olarak değil, basiretli bir adam olarak da yerini almayı umduğu babasına tapan ve saygılı bir evladı betimlemektedir; bu aslında, oğullarından birini (Mustafa) 1553'te katlettirmekle kalmamış, 1559'da İran'a kaçan ve kısa süre sonra o da öldürülecek bir diğerinin (Bayezid) ihanetine uğramış, yaşlanmakta olan Sultan Süleyman'ın çağında acılı ve riskli olma potansiyeli taşıyan bir konudur.

Marino di Cavalli'nin metne yaptığı ve Murad tarafından tercüme edilen giriş yazısına göre, Bizans Konstantinopolis'ine *bailo* olarak atanmasından sonra Andrea Foscolo, Edirne'de II. Murad'ı ziyaret edip orada saygın bir şekilde ağırlanmıştı. Marino di Cavalli, bu diyaloğu bizzat Andrea Foscola'nın mı kaydettiğini açıkça belirtmez, ama şöyle söyler: "Bunu bulması üzerine [di Cavalli'nin] bu güzelim mücevherin gizlenmiş kalmasına gönlü razı olmadı ve *Frenk dili*'nden Türkçeye tercüme edilmesini istedi." Di Cavalli aynı zamanda "Osman hanedanından saadetlu padişah-ı âlempenahın şanlı atalarının seçkin kavrayışlılığını gösteren simgeler ve değerli sözlerin, saadetlu padişahın mirası haline gelmesi gerekiyordu." Dahası, bu metni önemli bulmasının nedeni şöyle açıklanır:

49 Ettore Rossi, Osmanlı Türkçesindeki metnin ve İtalyancaya çevirisinin bir edisyon kritiğiyle birlikte bu eşsiz yazma üzerine kısa bir araştırma yayımlamıştır (1937: 680-756). Orijinal yazma, İstanbul'daki Nuruosmaniye Kütüphanesindedir.

> Çünkü sadece yiğitlik, kılıç, güç, kudret, ihtişam ve adaletle değil aynı zamanda irfan, incelik, dürüstlük ve basiretle nam salmış [padişahın] şanlı atalarını bütün dünyaya tanıtmaktadır.

Son olarak, Marino di Cavalli niyetinin metnin yalnız Frenk diyarlarında (Firengistan) değil aynı zamanda "Almanya, Lehistan, Çekya ve Macaristan'daki" farklı Hıristiyan toplulukların da ulaşabilmesi için Latinceye tercüme edilip basılması olduğunu açıklar.[50]

Bunu izleyen diyalog gerçekten de Cicero'nun *De senectute*'si örnek alınarak yazılmıştır. Her iki metinde de konuşma, yaşlı adamın zihninin canlılığına hayranlık duyan genç adamın, uzun ve başarılı bir yaşamın sırlarını ve yaşlılığın erdemlerini sormasıyla başlar. Metin, insanların neden yaşlılığı sevmediğini açıklayan son bölümde de doğrudan doğruya *De senectute*'den alınmasına karşın, II. Murad'ın yaşlılığın neden dokuz yaşa kadar çocukluktan (*'alem-i tufuliyyet*), dokuzdan on beş yaşa kadarki ergenlikten (*'alem-i sabavet*), on beşten otuza kadarki gençlikten (*mertebe-yi sebâbet*) ve otuzdan elli beşe kadarki olgunluk çağından (*'alem-i ruculiyyet*) iyi olduğuna ilişkin düşünceleri Cicero'dan alınma değildir.

İlk bakışta bu eser, bir oyunun geçtiği yeri bir başkasıyla değiştirip tercümanın okurlarının kolayca tanıyabileceği yerel şahsiyetleri sokan, Rönesans'ta yaygın olan serbest çevirilerden biri gibi görünür. II. Murad ve II. Mehmed ile metinde değinilen Evrenos Bey, I. Bayezid, İskender ve Anuşirvan gibi diğer isimler bu bakımdan kilit önemdedir. Gelgelelim, kültürel tercüme sadece isimlerin ikamesinden çok öteye geçer. En azından iki kere, II. Murad sözlerini Kuran'daki hikmetin tecessümü olarak sunulan Lokman'a atfedilen hikâyelerden örnek vererek açıklar. Ayrıca, metnin başından sonuna dek Kuran ve Allah'a göndermeler yapıldıktan başka, kişinin kaderine teslim olması gereğine işaret edilir. *Kitab Tesviyetü'l-Teveccüh*'teki gibi, Murad Bey yaşam ve ahlaka stoacı ve tasavvufi yaklaşımlar arasında bağlantılar kurar. Bu metin, dünyevi bağlılıkları azaltma, yemeğe veya sekse yönelik iştahı sınırlama ve çatışan unsurlara uyum getirme çabasını destekler. Tasavvuf inancı ve stoacılık, egonun denetim altında tutulmadığı sürece kişinin en kötü düşmanı olabileceği görüşünü paylaşır; bu, II. Murad'ın oğluna anlattıklarının çoğuna nüfuz eden bir temadır ve diyaloğa bir tasavvuf rengi katar.

Murad Bey'in bu metnin üretiminde işlevi tam olarak neydi? Giriş bölümü onun "tercüme ettiği" özgün bir metne atıf yapsa da, Andrea Foscolo'nun yazması hakkındaki öykü, padişahın atalarıyla arasında saygın bir tarihsel bağ yaratmak yoluyla, muhtemelen di Cavalli'nin ko-

---

50 Rossi 1937: 696-7.

numunu yükseltmeyi amaçlıyordu. Gizli ve beklenmedik yerlerde keşfediliveren bu tür kurgusal önsözler ve göndermeler erken modern dönemde yaygın bir durumdu.[51] Kaldı ki, II. Murad'ın çağdaşlarından hiçbiri onun İtalyanca bildiğine işaret etmemiştir. Bunun yerine, Cicero'nun diyaloğunun Latincesinin sunulması üzerine, padişahın uygun bir Osmanlı versiyonunun hazırlanmasını emretmiş olması mümkündür. O halde eser Rönesans *imitatio*'ya paraleldir; yani Latince şiir ve nesri Cicero'nun en görkemli temsilcisi olduğu klasik Roma modellerinin dil, üslup ve konularını kullanarak yazma girişimidir. *Translatio* ve *imitatio* meseleleriyle ve Roma örneklerinin ne kadar "körü körüne" taklit edilebileceği sorusuyla ilgili hummalı bir tartışmada, Erasmus taklidi "satırlarından ayrılmaya cesaret edemediği bir modeli izleyen türden olanı" değil de, daha ziyade çeşitli yazarların eserlerinden en iyilerini alıp "bir Cicero mozaiğine dönüşmeyip, [yazarın kendi] beyninden doğmuş bir çocuk olacak" türünden bir eserle sonuçlanması şartıyla onaylıyordu.[52] Murad Bey'in diğer eserlerinin, özellikle polemik risalesinin ışığında, *Kitab der Medh-i Pirî*'nin "onun beyninin çocuğu" olması kuvvetle muhtemeldir.

SONUÇ

Yukarıda ele alınan Osmanlı divan-ı hümayun tercümanlarının eserlerinin pek az nüshasının bugüne ulaşmış olması, dolaşımlarının ve okurlarının sınırlı olduğunu düşündürür. Eserlerinin Osmanlı okuru üzerindeki etkisi asgari düzeyde veya hiç olmayabilir; bununla birlikte, özellikle diplomatik ve ilim camialarında yabancı okurlar bulmakta biraz daha başarılı oldular. Yunus Bey'in broşürü Venedik'te iki baskı yaparken; hem Murad'ın hem de Mahmud'un eserleri, Viyana, Londra ve Budapeşte'deki koleksiyonlar için yabancı diplomatlar ve seyyahlar tarafından satın alınması nedeniyle bugün İstanbul dışındaki kütüphanelerde mevcuttur. 16. yüzyıl kaynakları, her üç adamın, Roma ve Bizans Konstantinopolis'inin üzerine oturması nedeniyle klasik ve erken dönem Hıristiyan tarihiyle bağlantılı saklı hazineleri barındırıyor olarak gördükleri Osmanlı İstanbul'unda kaldıkları sırada klasik metinleri keşfetmeyi uman Padua, Venedik, Heidelberg ve diğer akademik çevrelerden hümanistlerle etkileşim halinde olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, bu tercümanların meşgul olduğu kültürel ve dilsel aracılık, sadece onların diplomatik veya yazılı eserlerinde kalmıyordu; aynı zamanda, İstanbul'da bir araya gelerek, Osmanlıların ülke dışında söylemini ve Avrupa'da Şarkiyat araştır-

51 Wiegers 1995.

52 Endres 2002: 44.

malarının yükselişinde hayati olan bilgi, metin ve meta alışverişi yapan diplomatlar, seyyahlar, tüccar ve âlimlerden oluşan geniş bir uluslararası ağa dahil olmuşlardı.

Yunus Bey, Mahmud Bey ve Murad Bey, Osmanlı sultani imgesinin şekillendirildiği bir dönemde yazdılar. Eserleri, Sultan Süleyman çağının dönem eserleridir ve bu çağın evrensel bir hükümdar olarak padişahın imgesinin yaratılmasında gayrimüslim meşrulaştırma tarzlarıyla yaptığı deneyleri yansıtır.[53] Sultani söylemde, her üç tercümanın da paylaştığı gayrimüslim unsurlara açıklık, Sultan Süleyman'ın hükümranlığının sonlarına doğru ve ertesinde, padişahlar kendilerini daha çok İslam ümmetinin evrensel hükümdarları, yani Sünni halifeler olarak sunmaya başladıkça gitgide azalacaktı. Tercümeler aracılığıyla Batıyla yapılan dinsel, edebi ve bilimsel bilgi alışverişi 17. yüzyıl boyunca devam etse de, Osmanlı saltanatının şanı için ayrı kültürel, tarihsel ve dinsel unsurların kesintisiz bir sentezine yönelik benzer girişimler olmadı.

Ne ki, kültürel tercümeyle uğraşan tek erken modern dönem Osmanlı aracıları tercümanlarla sınırlı kalmadı. İspanya'dan Yahudi hekimler, Padua ve Roma'da yetişmiş Rum âlimler, Osmanlı bürokrasisinin çeşitli dallarında, ama aynı zamanda dinsel çevrelerde İslama ihtida etmiş kişilerin yanı sıra Arapça ve Farsça konuşulan Osmanlı vilayetlerinden âlimler, bunların hepsi de imparatorluğun içinde farklı tercüme projelerine katıldılar. Bu projelerden bazıları padişah tarafından sipariş edilirken; bazıları da fen, ilim adamları veya hatta yabancı misyonerler gibi özel şahıslar tarafından desteklendi. 1650'lerin başında, çok yönlü bilim insanı Kâtib Çelebi bir Fransız mühtedi-sufi şeyhiyle birlikte *Atlas Minor*'un Latinceden Osmanlı Türkçesine aktarma işine girişti.[54] 1660'ların başında, İstanbul'daki İngiliz topluluğunun Anglo-Katolik rahibi Isaac Besire, sonradan divan-ı hümayun baş tercümanı olacak Ali Ufki Bey'e, sırasıyla Anglikan kateşizmi ve Apokrifli İncil'in Osmanlı Türkçesine tercümesini sipariş etti.[55] İstanbul'da bir araya gelen özgül uluslararası toplumsal ağlar ve çeşitli tipte tercümelerin üretildiği bağlamlar hakkında yapılacak daha yakından bir araştırma, önceden karanlıkta kalmış "Doğu" ile "Batı" arasına hem köprü kuran hem de fark kavramını üretmeye yardım eden entelektüel alışveriş kanallarını ortaya çıkarmayı vaat etmektedir.

53 Necipoğlu 1989.
54 Günergun 2007: 203.
55 Neudecker 2005.

Onuncu Bölüm

OSMANLI DİLLERİ*

Christine Woodhead

Osmanlı Türkçesi imparatorluğun bir ürünü, bilinçli olarak geliştirilmiş siyasal ve kültürel bir araçtır. 1600 civarına gelindiğinde resmi yazılı Osmanlıca, Anadolu'nun halk Türkçesine dayanan temelinden miras alınan ilk dönem idare ve edebiyat dili Farsça ile dinin ve ilimin ilk dili olan Arapçadan gelmiş unsurların hâkimiyetindeki bir saygınlık diline doğru evrilmiş durumdaydı. Bu karışım, gerek divan-ı hümayun belgelerinde gerek edebi eserlerde değişen karmaşıklık dereceleriyle kendini gösteren İslami kültürel mirasla yaratılmış Osmanlı sultani statüsünün doğal ve münasip görülen bir sonucuydu. Bununla birlikte 19. yüzyıla gelindiğinde, özellikle İstanbul'daki reform yanlıları arasında bu resmi dilin ancak sürekli lügatlere bakarak anlaşılabilen, gereksiz derecede karmaşık ve yapay bir melez olduğuna yönelik eleştiriler gitgide artıyordu. Osmanlı Türkçesi birçok kişiye son dönem Osmanlı gerilemesinden sorumlu içe dönük, kendinden hoşnut muhafazakârlığın simgesi olduğu kadar, siyasal ve toplumsal reformun önüne dikilen bir engel olarak da görünüyordu. "Osmanlı Türkçesi"nin resmi kullanımı, Türkiye Cumhuriyetinin Türklerin neredeyse bin yıldır kullandığı Arap alfabesinin yerine özel olarak yaratılmış bir Latin alfabesini geçirmesiyle, Kasım 1928'de ansızın sona erdi. Atatürk'ün bu dil devrimi hareketi, ardından, olabildiğince arı Türkçe bir sözcük dağarcığı ve yazılı dil üretmek amacıyla, yazılı dildeki çoğu "yabancı" Arapça ve Farsça unsurları temizlemeye girişti. 20. yüzyıl ortasına gelindiğinde, imparatorluğun yıkılışının üzerinden elli yıldan az zaman geçmişken, Osmanlıca fiilen ölü bir dile dönüşerek, edebi ve tarihi eserleri daha sonraki Türkçe konuşan kuşaklar için büyük ölçüde erişilmez ve yabancı hale getirdi. Siyasal ve kültürel bakış açısındaki değişim öylesine hızla gerçekleşti ki, Atatürk'ün Ekim 1927'de Türkiye Büyük Millet Meclisinde beş gün boyunca yaptığı konuşma olan *Nutuk*'un bile, çoğu okurlar için basitleştirilip modernleşmesinin gerekmesi çok sürmeyecekti.

Bu makalede, Osmanlı Türkçesinin önceki dönemdeki biçimini nasıl aldığı, hangi şekillerde ve ne kadar yaygınlıkla kullanıldığı, kullanımının özgül olarak bir Osmanlı edebi kültürün yayılmasını ne dereceye kadar

desteklediği veya önlediği gibi soruları soracağız. Kaçınılmaz olarak da karşımıza yanıtlardan çok, sorular çıkacak. Osmanlıcayla modern Türkçe arasındaki nihai kopuş ve tarihsel dil ile yazı ürünlerine dair sonraki olumsuz görüşler, bunlar üzerinde yapılacak ciddi araştırmaları uzun süre caydırdı ve tarihçinin gerekli "kültürel okuryazarlığı" edinmek gibi alışılmış sorununu daha da şiddetlendirdi.[1] Üstü kapalı olarak Osmanlıcayı "sıradan" Türkçenin tersine, yapay bir ifade dili olarak görme eğilimi hâlâ ayak diriyor; ilkin günümüz Türkçesini öğrenmek ve ardından geriye doğru, ilk bakışta Türkçeden çok Arapça ve Farsçaya yakın gibi görünen Osmanlıcaya dönerek onu öğrenmek şeklindeki alışılmış uygulamaya girişen Batılı araştırmacıların çoğunun bilinçaltında da pekişen bir görüştür bu. Aşağıda irdelenecek hususlardan biri, farklı bir yaklaşımla, yani Osmanlıcanın üslup ve kullanımını –modern veya tersi– Türkçeyle değil de, erken modern dönem dünyasındaki diğer saygınlık dilleriyle karşılaştırmakla edinilecek potansiyel bilgeliktir.

Osmanlı dil ve edebiyat kültürü araştırmasını güçleştiren diğer birçok etkenin arasında, sadece çeşitliliği ve göz korkutucu sayısı bile yeterli olan, en azından 1500 sonrası dönemden bugüne dek gelip çoğu araştırılmamış halde kalmış yazmalar ve belgeler çıkar karşımıza. Üstelik son yarım yüzyıldır, özellikle tek tek şairlerin divanlarının eleştirel basımlarını üretmek için gayret eden Türk araştırmacıların onca çabasına karşın durum böyledir.[2] Aynı şekilde, son yirmi yılı aşkındır İstanbul'da Mehmet İpşirli ile Bekir Kütükoğlu'nun öğrencileri, önemli 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı tarihlerinin güvenilir basımlarını hazırlamaya önderlik ediyorlar.[3] Bununla birlikte, gereken temel çalışmaların çoğu hâlâ yapılmamış durumda. Özgül bir sorun da, bazı tarihler, divan-ı hümayun belgeleri ve diğer tipteki nesir ürünlerinde Osmanlı Türk dilinin, başta en üst düzey kayıtların anlaşılması önünde bir engel teşkil etmesidir. Bıkkınlık verici tabirler, tumturaklı belagat içeren bir düzyazı ve anlamsız laf kalabalığı hakkında genelgeçer hükümlere varmak kolaydır, üstelik kimi zaman yerinde oluyor. Bütün yazarlar iyi yazamıyordu ve bürokratik dil de çoğu zaman bir jargondu.

Türk olmayan araştırmacılar için başka caydırıcı etkenler de söz konusudur. 15. yüzyıldan itibaren Batı literatüründe, Hıristiyan halklara yabancı ve barbar bir kültürü dayatan "Türk"e yönelik dur durak bilmez

1 Faroqhi 1999: 27-8, Osmanlı konu başlıklarını araştırmanın sorunları, gizli tuzakları ve zevkleri konusunda yeni araştırmacılar için bir rehberde.

2 Edebi araştırmaların gelişimi ve potansiyelinin bir işareti için bkz. Aynur 2006.

3 Osmanlı belgelerinin modern baskıları ve bazı edisyon baskıları için bkz. bu kitabın Kaynakça bölümündeki yayımlanmış Osmanlı kaynakları listesi.

düşmanca göndermeler, pusuya yatmış bekleyen nahoş bir stereotipi yerleştirmişti. 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başındaki Batılı oryantalistler en çok Arapça ve Farsça dilleri ve edebiyatları üzerinde çalışırken, dilbilimciler Türkçeyi Ortadoğu'nun yerlisi olmayan ve ima yoluyla, daha az önemli bulunan bir Ural-Altay dili olarak sınıfladılar. Önemli İslam uygarlıkları üçlüsünde Osmanlı ancak üçüncü sırada geliyordu; ki bu, bugün Batı üniversitelerin çoğunda yer alan Ortadoğu veya Yakındoğu araştırmaları bölümlerinde hâlâ kendini gösteren bir dengedir. Bu tarafgirliğin üzerine, bir de siyasal ve milliyetçi nedenlerle, imparatorluğun Arap ve Balkan halef devletlerindeki çoğu 20. yüzyıl tarih yazımının kaçınılmaz olarak Osmanlı karşıtı bir duruş benimsemesi eklenecekti.[4]

Osmanlı Türk dilinin ve yazılı kültürünün bir bütün olarak imparatorlukta oynadığı rolü değerlendirmek, bu yüzden kolay değil ve bu yönde sadece birkaç girişim yapılmış durumda. Yine de, eğer bu bir imparatorluk dili olmuşsa, bu özelliğiyle ne kadar başarılı bir işlev görmüştü? Pratik iletişim ile huşu yaratmaya yönelik propaganda arasındaki denge neydi? Bu ikincisi başat mıydı ve Osmanlılar bu ifade tarzı nedeniyle mi "öteki" olarak görülüyordu? Böyle olduğunu kabul etmek, işin kolayına kaçmak olacaktır. Ne ki, hükümet muhaberatında tam şeffaflığa olan modern arzunun, modern çağ öncesi dönemlerde, hele hele askeri zafer veya monarşik ihtişamla ilgili kamusal duyurular söz konusu olduğunda, hiçbir kültürde mutlak kabul gördüğü söylenemez. Buna karşılık, saray himayesi peşindeki yazarların çarpıcı mecazları ve ilham verici kinayeleri genellikle süssüz nesirden daha etkili oluyordu. Andreas Tietze'nin 16. yüzyıl tarihçisi olan Mustafa Âli'nin (ö. 1600) eserlerine ilişkin çalışması, paralel, kafiyeli ve tannan söz dizimiyle *inşa* (sözcük anlamı "oluşturan, yapan") olarak bilinen ve kasıtlı olarak sanatsal bir Osmanlı Türkçesi nesir üslubuna en iyi rehber oluşturur.[5] Ancak, Osmanlı Türkçesindeki tüm nesirler kasıtlı olarak karmaşık veya retorik değildi; belki en aşırı ucunun, kural olarak kabul edildiği söylenebilir. Selaniki (ö. 1600) veya Hasan Beyzade'nin (ö. yaklaşık 1636) yazdıkları gibi önemli tarihler, yazılı Osmanlıcanın eğitimli fakat görece berrak kayıtları olarak kaleme alınmışlardı ve saray merkezli siparişler değildi. Koçi Bey (ö. 1640 sonrası) ve diğer 17. yüzyıl "nasihatname" yazarlarıysa, padişaha sunulacak oldukları zaman bile, genellikle berraklığı, üsluba yeğliyorlardı. Aşağıda ele alınacağı üzere, diğer yazarlar doğal olarak kendi üsluplarını hedef okur kitlesine ve amaca göre uyarlıyorlardı.

---

4 Osmanlı mirası ve ona dair kavrayışlar için bkz. Brown 1996, özellikle Barbir ve Todorova'nın makaleleri.

5 Âli 1975, 1979-82; ayrıca Tietze 1973.

Aynı şekilde, yazılı Osmanlı nesrinin en talepkâr biçimlerinin kompozisyonu, zorunlu olarak son derece çok iyi öğrenim gören üslupçular ve son derece iyi bir eğitimden geçirilmiş divan-ı hümayun memurlarıyla (edebi ve bürokratik seçkinler) sınırlı kalmasına karşın, bu tür metinler ve belgelerin toplumsal ve eğitsel derecelerin enine boyuna ne kadar yaygınlıkla okunmuş veya dinlenmiş, bu arada değişen derecelerde anlaşılmış olduklarını incelemeye değerdir. Bilimsel ve şık bir üslupta eser verme yeteneği bir şeydir; onu takdir etme yeteneğiyse başka bir şeydir ve çok daha fazla şeyi göz önüne almayı gerektirir. Kültürel bir vakum içinde çalışan modern tarihçiler karmaşık Osmanlıcada ustalaşmaya girişebiliyorlarsa, okuryazar Osmanlı uyrukları da –anadilleri Türkçe olsun olmasın– eğilimleri varsa ve çoğunlukla daha büyük başarıyla bunu haydi haydi yapmış olabilirler. Aslına bakılırsa, Batılı hükümdarların Osmanlı sultani mektuplarının Latince veya İtalyanca tercümelerinin tasvirleri, kadansları ve özgüveninden etkilenmiş olmaları mümkün olmakla birlikte, Osmanlı dilinin gerçek gücü ve mesajı imparatorluk içinde, orijinalleri kendileri okuyabilen, yarı okuyup yarı dinleyen kişilerin gözünde çok daha aşikâr olmalıydı. İçerideki hedef kitle arasında Kırım hanları veya Eflak ve Boğdan voyvodaları, imparatorluğun dört bucağındaki ümera ve kadılar ile padişahların hediyeler ve beratlar gönderdiği önde gelen âlimler ve entelektüeller yer alıyordu. 16. ve 17. yüzyıllarda, Osmanlıların Doğu Anadolu ve Irak'ta rakipleri olarak gördükleri İran'daki Safevi şahlarıyla yaptıkları sultani yazışmalara özel bir önem verilmiş olsa gerek. Yalnız Osmanlı edebiyat dili değil, aynı zamanda minyatür ressamlığı ve diğer kitap sanatlarına İran etkileri alabildiğine nüfuz etmişti. 1514'te I. Selim tarafından Tebriz seferinde ve 1535'te aynı şekilde I. Süleyman tarafından sanat ürünlerinin yanı sıra zanaatkârların da savaş ganimeti olarak alınması, III. Murad döneminde (1574-95) saray nakkaşları ve edipleri tarafından üretilen anıtsal tezhipli yazmalarda doruğuna varan bir gelişmeyle birlikte, onlarca yıl boyunca Osmanlılara belirgin bir kültürel üstünlük sağlayacaktı. Gerek Arapça gerek Farsçanın başat unsurlarını ve dolayısıyla bu klasik İslami geleneklerin hayati yönlerini bütünleştiren bir imparatorluk dili, açık seçik bir siyasal yetke damgası taşıyor ve imparatorluğun hem içinde hem de dışında tanınabilen bir kültürel beyanda bulunuyordu. Zaten böylesi unsurlar barındırmasa, ne kadar ciddiye alınırdı ki?

Gelgelelim, 19. yüzyıla kadar Osmanlılar kendi incelmiş yazılı dillerinden sadece "Türkçe" olarak bahsettiler; bu da onların, ister yazılı ister sözlü olsun, yüksek ve alt dil ifadeleri arasında köprü kurulamaz boşluk-

lar görmediklerini ima eder.[6] Tam olarak söylemek gerekirse, 1800 öncesi dilini "Osmanlı Türkçesi" olarak adlandırmak doğru olmaz; yine de, kısmen alışkanlık sonucu, kısmen de alternatifi olan "eski Türkçe" terimine göre kronolojik ve siyasal gönderge olarak daha özgül olması nedeniyle bu terim kullanılmaya devam ediyor. Kullanımı aynı zamanda imparatorluk dilini, asırlardır Azerbaycan, İran ve Orta Asya'da yaşayan milyonlarca diğer Türkçe konuşan halkın dilinden ayırmak konusunda da, dilbilimsel olarak geçerlilik taşıyor.

Osmanlı Türkçesi olarak adlandırmaya devam edeceğimiz dile ilişkin araştırmaların çoğu doğal olarak yazılı biçimleriyle, özellikle edebi ve divan-ı hümayun kullanımlarına dayanıyor.[7] Ne ki, dilin özellikleri ve daha geniş kullanımını kısaca gözden geçirmek yerinde olur. Sözgelişi, bilimsel Osmanlıcanın eğitimli konuşmada bile kadansları ve sözlüklerinin derecesini bilmek olanaksızken, Farsça *izafet* (tamlama) yapısı gibi bağımlılık yapan bir özelliğe direnmek güç, kullanmaksa kolay gelmiş olmalıydı – özellikle Farsçayı ayrı bir dil olarak öğrenmiş birçok Müslüman Osmanlı açısından. *İzafet* yapıları, neredeyse Türkçenin tam tersi bir söz dizimi, ama çok daha basit dilbilgisi kuralları üretiyordu. Bu aynı zamanda sıradan Türkçeye göre "Osmanlı Türkçesi"ni, diyelim Rumca veya Sırpça konuşanların daha kolay anlamasını mı sağlıyordu? Arapça sözcüklerin, kuşkusuz kısmen kasıtlı olarak sürekli artan kullanımı imparatorluğun Arapça konuşan uyruklarına çekici gelmiş olmalı. Dolayısıyla, bazı Türklere gitgide yabancı gibi gelen bir "Osmanlı" dili, Türkçe konuşmayan uyrukları, şu ya da bu şekilde, sıradan Türkçeden daha ulaşılabilir hale getirmiş, dolayısıyla imparatorluk mesajı açısından bir yük olmaktan ziyade bir değere dönüşmüş olmalıydı.

Bu makale, en başta bir iletişim aracı ve dolayısıyla başka dillere ağır basmak yerine imparatorluktaki bütünleşmeye katkı yapan bir etken olarak, konuşulan Türkçenin değerini belirlemek üzere, imparatorluk dahilindeki yerel dil çeşitliliğini ele alıyor. Buradaki varsayım, (Osmanlı) Türkçesinin yalnızca kültürel ve siyasal seçkinlere özgü olmadığı, onun ürünlerinin takdirinin ille de dar ve kapalı bir çevreyle kısıtlı kalmadığıdır. Daha ziyade, bu dilin, amaca ve olaya göre uyarlanacak şekilde, yazılı ve sözlü olarak farklı dışavurumlarla işleyen pratik ve esnek bir dil olarak görülmesi doğru olur. İmparatorluğun Türk olmayan birçok kesimine yabancı bir dayatma olarak Osmanlı hâkimiyeti şeklindeki bir zamanların sebatkâr stereotipi düşünülürse, aşikâr olanın –yani premode-rn dönemdeki dilin, günümüzde olduğu kadar belirgin bir kimlik işaretleyicisi

6 İz 1976; Kerslake 1998: 180-1.
7 Metnin diğer tiplerine ilgi artar, örneğin Kafadar 1989.

ve fark olarak görülmediğinin, Türkçenin görece yaygın kullanıldığının ve Türkçe konuşan memurların ille de "yabancı" olmadığının– altını çizmek yerinde olacaktır. İkinci olarak, bu makale "Osmanlı" dilinin ve edebi kültürünün özünü, alışıldığı üzere yapay bir melez olarak değil, Müslüman Türk dünya da olmak üzere, diğerlerine benzer bir emperyal ifade olarak ele alıyor. Makalenin geri kalan kesiminin odağıysa, basılı kültür, milliyetçilik ve bilinçli modernleşmenin toplu meydan okumasından önce, 1800'e kadarki dönem olacak. Osmanlı tarihinin birçok diğer yönüyle ilgili araştırmalarda olduğu gibi, karşılaştırmalı perspektiften bakıldığında, dilbilimsel ve edebi gelişmelerin de Osmanlı örneğine özgü kalmayıp, geniş, çokdilli ve çokkültürlü imparatorlukların temel doğası olduğu anlaşılıyor.[8] "Türkçe" burada genel olarak daha çok enformel konuşulan ve yazılan dil olarak, "Osmanlı Türkçesi"yse resmi kayıtları anlatmak için kullanılmış olsa bile aslında bu terminoloji bu kadar bariz değildir ve imparatorluk sonrasında seçkinler ile onlar dışındakilerin dilleri arasında yaşanan farklılaşma olarak anlaşılmak yerine, tek bir dil yelpazesinin Osmanlı anlayışı olarak ele alınmalıdır.

OSMANLI DİLLERİ

Osmanlı İmparatorluğu dahilinde yaklaşık yüz dil ve diyalektin konuşulduğu tahmin edilmiştir; bu, muhtemelen Habsburg ve Romanov topraklarındakilerle karşılaştırılabilir ve daha küçük ölçekte 1800 öncesi Batılı devletlerin çoğunda görülen bir durumdu.[9] 19. yüzyıla değin, sadece bir avuç "Osmanlı" dili –başta Osmanlı Türkçesi, Arapça, Rumca, Ermenice, İbranice (Yahudi-İspanyolcası olan Ladinoyla birlikte) ve eski Kilise Slavcası– yazılı dillerdi. Osmanlı Türkçesi ve Ladino hariç, tüm diğerlerinin, az çok sabit biçimlerle çok eski zamanlarda yerleşmiş ayin ve ilim dilleri olması da önemlidir. Bu tür dillerin her birinde, ilim dilinin, konuşma dili kullanıcıları için neredeyse anlaşılmaz olduğu bir tür *diglossia*'ya (çatallanmaya) yol açacak şekilde, yazılı ve sözlü biçimleri arasında büyük bir çeşitlilik yaygındı.[10] Konuşulan bir dildeki diyalekt çeşitlemeleri son derece geniş olabiliyordu. Burada başlıca ve en çok araştırılmış örnek, 1530'lardan itibaren Osmanlı uyruklarının belki üçte birinin anadili olan Arapçadır.[11] Bu nedenle, kayıtlar arasında önemli bir iç çeşitlilik derecesiyle birlikte, imparatorlukta veya başka yerde kullanılan tek dil Türkçe

8 Türkçe üzerine daha geniş bir perspektif için bkz. Kamusella 2009: 44-61.

9 Strauss 1995a: 221-2; Houston 2002: 227-39 erken modern dönem Avrupa devletlerinde dilsel çeşitlilik için.

10 Strauss 1995a; Versteegh 1997: 189-208.

11 Versteegh 1997: 130-72.

değildi. Ne de sınırları içindeki dil çeşitliliği karşısında iletişim güçlükleriyle yüz yüze kalan tek devlet Osmanlı İmparatorluğuydu. Osmanlıların, Osmanlıca ve Türkçeyi, sadece iletişim dili değil de, bütünleşme gereçleri olarak ne derece teşvik ettiği bilinmiyor, muhtemelen bu yaklaşımları her yerde aynı değildi ve hangi dilin kullanılacağı, İslama ihtida tutumlarına bağlı olduğu anlaşılan karmaşık bir meseleydi.

Türkçeyi anadili olarak konuşanlar Anadolu ve imparatorluğun kuzeydoğu eyaletleriyle kısıtlı değildi. Kuzey Suriye ve Kuzey Irak'ta da göçebe Türkmen aşiretlerin varlığı nedeniyle Türkçe yaygın şekilde konuşuluyordu. Mısır'da, bir Türk lehçesi, anadil olarak değilse bile Memlûk askeri kapılarının dili olarak kullanılırken, 18. yüzyılda Kahire'nin çok etnikli Memlûk yönetici sınıfının kullandığı *lingua franca*ya dönüştü.[12] Cezayir'deyse yeni yeniçerileri Anadolu'dan istihdam etme uygulaması, temel bir Türkçe bilgisinin oluşmasına yardım etti. Balkanlar'da başlangıçta Türkmen ve diğer Türkçe konuşan toplulukları başlıca askeri ve ticari güzergâhlara yerleştirme ve yeni kentler kurma uygulamalarının yanı sıra daha sonrasındaki İslama ihtidaların sonucunda Türkçe konuşanlar her yere yayılmışlardı.[13] 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi, *Seyahatname*'sinde, çoğunlukla Abhazca (annesinin anadili) ve Kürtçe gibi az bilinen dillerin kısa bir listesini vererek dil konusunda sık sık yorumlar yapar.[14] Makedonya'nın kuzeydoğusundaki Ohri'de Bulgarca ve Rumcanın yerel diller olduğunu kaydederken, aynı zamanda "Zarif bir Türkçe konuşuyorlar ve son derece kibar, espritüel beyefendileri de var" der.[15] Arnavutluk'un kuzeydoğusundaki İşkodra'yı, "herkes, başka hiçbir dile benzemeyen Arnavutçayı konuşuyor" diyerek bunu "hoş bir dil" diye tanımlar. Ancak, bunun yanı sıra sakinlerinin hepsinin Müslüman olduğuna, kentte önemli sayıda cami ve medresenin bulunduğuna da değiniyordu.[16] Bir kadı, sancakbeyi ve diğer Osmanlı memurlarının bulunduğu ve cami, medrese, türbe, hamam gibi özellikle İslami yapılarının yerleşik olduğu her kentsel merkezde, aynı zamanda Müslüman ve Türkçe konuşan birçok yerli de bulunuyordu.[17] Robert Elsie'nin 18. yüzyıl Arnavut *aljamiado* edebiyatı araştırması, bu ücra kazaların Türk dili ve Osmanlı kültürüyle gelgeç bir aşinalıktan ötesine sahip olduğunu düşündürecek

12 Bu husus için Nelly Hanna'ya teşekkür ediyorum.

13 Yeniden yerleştirme politikaları üzerine bkz. bu derlemede Bölüm 2, Rhoads Murphey.

14 Dankoff 1989.

15 Evliya Çelebi 2000: 216-17.

16 *A.g.e.*, 41, 33-5; Balkanlar'daki erken Osmanlı yapıları üzerine bkz. Kiel 2009; Balkanlar'daki İslamlaşmanın tarih yazımsal yorumları üzerine bkz. Zhelyazkova 2002.

17 1636'da Venedik *doge*'una Türkçe dilekçe veren Saraybosna ve Mostar'dan Bosnalı tüccarlar için bkz. Murphey 2002: 151-2, 167-8.

başka kanıtlar sunar. *Aljamiado* edebiyatı burada Arnavut dilinde Arap alfabesiyle yazılmasının yanı sıra "Türkçe, Arapça ve Farsça sözcük dağarcığının istila ettiği" ve Osmanlı lirik şiirinin içerik ve üslubunu taşıyan nazım türüydü.[18] Bunun neredeyse tam tersi ve imparatorluk içinde dil kullanımının çetrefil doğasının bir başka yönünü gösteren husus da *Karamanlı* örneğidir –yani 18. ve 19. yüzyıllarda Batı Anadolu'daki Türkofon (Türkçe konuşan) Rum Ortodoks Hıristiyanlar tarafından kullanılan Rum alfabesiyle yazılmış Türkçe külliyatıdır.[19]

Her ne kadar Osmanlı yargısal, askeri ve idari memurları işlerini resmi olarak Türkçe yürütmekte olsalar bile, erken modern dönem Avrupa devletlerinin nihai siyasal birlik gibi ideolojik bir amaçla belirli bir dilin kullanımını diğerlerine göre gittikçe daha çok desteklemesi tarzında, Osmanlı İmparatorluğunda muhtemelen bu resmi dili yerel topluluklara dayatmaya yönelik sistemli bir çaba olmadı.[20] Osmanlı iletişiminin, ağırlıklı olarak gerek uyruk halklar gerekse devlet memurları arasındaki iki dilli aracılarla yürütüldüğü açıktır. Sözgelişi, yakın geçmişte yapılan birçok araştırma, oturumları ve tutanakları Türkçe olan Osmanlı kadı mahkemesine Hıristiyanların da düzenli olarak başvurduğunu göstermiştir. 17. yüzyılda Kıbrıs'taki şeriye mahkemeleri üzerine yapılan araştırmalar, Türkçe konuşan yerel Hıristiyan Rumların resmi tercüman olarak atandığını gösteriyor.[21] Daha genel olarak, 18. yüzyıla değin Balkanlar'da İslama ihtida hareketi, 1831 sayımına gelindiğinde, herhangi bir bölgedeki yerleşimlerde, Müslümanların nüfusun %40 ila %70'ini oluşturmaya başlayacağı noktaya kadar yükselmeye devam ettiyse,[22] bunda dili sahiplenme ve daha çok insanın –özellikle erkeğin– bir dereceye kadar iki dilli olmasının da önemli bir payı olmalıydı.

Gelgelelim, bütün devlet memurları için Türkçe zorunlu dildi. Balkanlar ve Anadolu'dan *devşirme* oğlanların ilk yaptıkları İslama ihtida ve Türkçe öğrenmek oluyordu; aynı şey esir düşme veya satın alınma yoluyla devlet hizmetine giren köleler için de geçerliydi. Bununla birlikte devşirmelerin genellikle on iki yaş civarında toplandığı göz önüne alınırsa, çoğunluğu muhtemelen daha sonra bir avantaj olarak kullana-

---

18 Elsie 1992: 292.

19 Balta 1999; Strauss 2003: 53-5. Bu örnek, Türkçenin başka bir dinle yakından özdeşleşen bir ayin dili olmaması nedeniyle, gayrimüslimler arasında kullanımına karşı daha az isteksizlik olabileceği iddiasını destekler.

20 Houston 2002: 232-3, özellikle Fransa; Anderson 2006: 40-2 yönetsel yerel diller üzerine.

21 Çiçek 2002; bkz. ayrıca bu derlemedeki Rossitsa Gradeva ve Eugenia Kermeli'nin, sırasıyla Bölüm 4 ve 25'teki makaleleri.

22 Minkov 2004: 28-63.



Şekil 10.1 Gazi Hüsrev Bey Medresesi, Saraybosna; Bosna'nın Osmanlı sancakbeyi Gazi Hüsrev Paşa tarafından inşa ettirilen büyük bir vakfın parçası olarak yaklaşık 1537'de tamamlandı. Fotoğraf © Grete Howard.

cakları anadil bilgisini de alıkoydukları varsayılabilir.[23] 15. ila 16. yüzyıl veziriazamlarının çoğu aileleri ve doğdukları bölgelerle güçlü bağlarını korumuş veya canlandırmış olmalarıyla tanınmaktadır. En çarpıcı örneklerden biri, II. Mehmed'in veziriazamı Mahmud Paşa Angelović'dir (ö. 1474); soylu bir Sırp ailesine mensupken esir düşen Mahmud, sonradan 1450'ler ve 1460'larda, Sırbistan'ın Osmanlı İmparatorluğuna iltihakı konusundaki müzakereleri üst düzey bir Sırp yetkilisi olan kardeşi Mikhail Angelović'le yürütecekti.[24] Daha önemsiz Osmanlı *kul* yöneticileri de bu türden yerel bağlantıları ve dilleri alıkoymuş olsalar gerektir. Herhalde, örneğin, Balkan vilayetlerinde devşirme işlemini yürüten yeniçeri ağaları ve kâtipleri, yöresel dilini konuşabildikleri doğdukları bölgelere atanıyorlardı. 17. yüzyılda Osmanlı askeri-idari kurumunda ortaya çı-

23 Osmanlı tercümanları olarak istihdam edilen eğitimli esirler üzerine bkz. bu derlemedeki Bölüm 9, Tijana Krstić.

24 Stavrides 2001, ayrıca Mahmud Paşa'nın kültürel himaye faaliyetleri ve Müslüman dindarlığı ile örnek alınacak "vezirlerin sultanı" şöhretini de değerlendirir. Bkz. ayrıca Murphey 2002: 142, Sokollu Mustafa Paşa'nın Bosna'daki memleketine yaptığı 16. yüzyıl ziyareti için.

kan iki rakip grubun –Kafkasya kökenli doğulular ile Arnavut veya Bosna kökenli batılılar– her birini niteleyen temel özellik de dilsel ve yöresel bağlarıydı.[25]

Kısacası, Osmanlı askeri-idari memurlarının önemli bir bölümünün, özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda Balkan vilayetlerine atananların fiilen çiftdilli olmaları gerekir. Böylelikle Türkçe konuşan memurlar ile diğerleri arasındaki kaçınılmaz dil engeli ortadan kaldırılmış oluyordu. Durum, Arap vilayetlerinde birazcık daha farklı görünüyor. Gerçi Türkçe burada da yönetimin ve siyasal seçkinlerin resmi diliydi; ancak, ağırlıklı olarak Müslüman olan bu dünyada, kullanımı ve kültürel saygınlığı açısından tümü de Arapçanın gerisinde olan çeşitli yöresel diller konuşuluyordu. Kentlerde Arapça konuşanlardan ve profesyonel olarak Osmanlı memurlarıyla iletişim kurması ya da İstanbul'da himaye araması gerekenlerden –yöneticiler, tüccar, zanaatkâr ve âlimler– çoğu kesinlikle Türkçe öğreniyordu. Öte yandan, 19. yüzyıldan önce İstanbul'daki merkezi yönetimde önemli mevkilere atanan Arapça konuşanların sayısı görece azdı ve 16. yüzyılda İstanbul'dan atanmış devşirmelerin hiçbirinin veya pek az kul memurun anadili Arapçaydı ya da Suriye, Irak, Mısır gibi alanlarda ailevi bağları bulunuyordu.[26] Şam, Mekke ve Kahire gibi büyük kentlerin baş kadıları bilimsel Arapçaya tamamen vâkıf, ama mutlaka yerli dili olarak konuşması gerekmeyen İstanbullu âlim Osmanlılardı; bunların yardımcılarının çoğu ve tercümanlar da dahil (burada, dilekçe sahiplerinden çok, kadı adına çalışanlar) tüm mahkeme personeli de muhtemelen anadilleri Arapça olan yerlilerdi.

Dolayısıyla, Arap vilayetlerindeki dilsel bütünleşmenin özü ve derecesi Balkan vilayetlerinde olduğundan farklıydı. Arapça konuşanlar, belki kültürel bir saygınlıkları olmakla birlikte, merkezi yönetime alınmıyorlar, ama Osmanlı politikası üzerinde Rumca veya Balkan dilleri konuşanlarla aynı nüfuza sahip oluyorlardı. Gelgelelim, Ehud Toledano'nun gösterdiği gibi, 17. ve 18. yüzyıllarda "Osmanlı-yerli" seçkinleriyle Arap kent ve kasabalarındaki kapıları, bir yandan yeniçeriler ve merkezden atanan memurlarla, öte yandan da çeşitli yerel ileri gelenlerle çok daha güçlü toplumsal ve kültürel bağlar geliştirdiler. Bu gibi gruplar arasında, önemli bir düzeyde gündelik çift dillilik oluştuysa da,[27] bu türden "Osmanlılaşma"nın edebi kültüre kadar ne derece genişlediği başka bir meseledir.[28]

---

25 Kunt 1974. Osmanlı Macaristan'ında kullanılan dil üzerine bkz. Gábor Ágoston, bu kitaptaki 15. Bölüm.

26 Fakat Ze'evi 1996: 39-41, 16. ve 17. yüzyıllarda Gazze sancak yöneticileri olan Rıdwan hanedanının devşirme kökeni için.

27 Bkz. bu kitapta 30. Bölüm, Ehud Toledano.

28 18. yüzyıl görüşleri için bkz. Barbir 1996: 202-4; Rafeq 1999.

Bu çeşitliliklere karşın, Türkçe, imparatorluğun büyük bölümünde sözlü iletişimin işlerliğe sahip bir gereci olmuş, temel bir *lingua franca* olarak kullanılmış gibi görünüyor. Türkçenin dilbilimsel olarak, Osmanlı uyruk halkları tarafından konuşulan Hint-Avrupa ve Sami dillerle ilişkisiz ve zımnen yabancı Altay kökenli diller sınıfına dahil edilmesi, bu dilin çağdaşları arasında pratik kullanımı incelendiğinde konu dışı kalmaktadır. Temel maddeler için ödünç sözcükler –özellikle gıda maddeleri, giyim kuşam ve maddi kültürün diğer unsurları üzerinde yapılacak– her terim araştırmasının göstereceği gibi, her iki yönde ve neredeyse tüm dillerde son derece yaygındı.[29] Daha soyut Arapça ve Farsça sözcük dağarcığının resmi yazılı dilde kullanımıysa bu tür pratik, gündelik terimlerin ödünç alınmasına farklı bir ortamda da paralellik gösterir.

Konuşulan dildeki farklar, çok yaygın ve görece esnek olmaları nedeniyle, anlaşmanın önünde ille de bir engel oluşturmuyordu. Ne ki, sözlü iletişim bir şeydi; belgeleri ve metinleri okuyup eğitimli kültüre katılmak başka bir şey. İmparatorluğun içindeki yazılı dili anlama yeteneği, bütün alanlarda ve bütün kültürlerde bariz bir şekilde küçük bir okuryazar azınlıkla sınırlıydı. Osmanlı İmparatorluğunda 1800'den önce konuşulan yaygın dillerden hepsinde okuryazarlık, muhtemelen herhangi bir dönemde Avrupa'nın yaygın dillerinde de olduğu üzere, okulların kurulduğu ve devlet memurlarının, tüccar ve cemaat liderlerinin muamelelerini kâğıt üzerinde kaydettiği kentsel alanlarda daha yüksekken, nüfusun %80 ila %90'ının büyük ölçüde kâğıt kullanmadan yaşadığı kırsal kesimlerde çok daha düşük düzeydeydi. Böylece bilgi aktarma ve almada sözel ve işitsel kapasite başat önemini korumayı sürdürdü; yazılı belgelerin içeriği, o dönemde yararlı olmakla birlikte, sonraki tarihçilerin kullanamayacağı bir kuryenin sözlü mesajıyla güçlendiriliyordu.[30]

OSMANLI EDEBİ KÜLTÜRÜ

Yerleşik Müslüman uygulaması doğrultusunda Osmanlılar, başlarda gayrimüslimlerin çoğunluğu oluşturduğu Balkanlar'da olsun, bir sürü kadim Hıristiyan kilise topluluklarının ve küçük Yahudi toplulukların var olduğu Anadolu'da olsun, imparatorluğun içindeki Hıristiyan ve Yahudi dini

---

29 Örneğin Lewis 1996. Krş. Kahane ve diğerleri 1958, Türk denizcilik sözcük dağarcığında erken Osmanlı döneminden itibaren ödünç alınan Rumca ve İtalyanca sözcüklerin klasik araştırması. Zack 2009, Türk sözcük dağarcığına 17. yüzyıla gelindiğinde konuşulan Arapçanın ne derece nüfuz ettiğini gösterir (bu referans için Nelly Hanna'ya teşekkür ediyorum).

30 Houston 2002, genel olarak pre-modern dönem Avrupa'da okuryazarlık, 245-59, "sözel ve işitsel kültür" üzerine. Ayrıca bkz. Nelly Hanna'nın Mısırlı zanaatkârlar arasında okuryazarlık tartışması, bu kitapta 22. Bölüm.

toplulukların dinsel, hukuki ve kültürel özerkliklerini tanımışlardı.[31] Toplulukların bir bütün halinde gerek İslamlaştırma gerek Türkleştirmeye zorlanması İslami yönetim ahlakına aykırı ve gereksiz çatışma kaynağıydı, ayrıca sayısal olarak bakıldığındaysa böyle bir şeyin uygulanması da çok zordu.

Popüler bir düzeyde, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, her ikisi de aynı azize veya kutsal yere saygı gösterip mevsimlik merasimlere birlikte katılmaları itibariyle, sık sık dinsel uygulamaların bazı unsurlarını paylaşıyorlardı.[32] Bununla birlikte, okuryazarlar arasında dinsel ve dolayısıyla edebi kültürler ayrı kalırken, gayrimüslim irfan gelenekleri Osmanlı hâkimiyeti altında bağımsız olarak gelişti. 16. ve 17. yüzyıllarda önemli bir Osmanlı yönetsel merkezi olan Belgrad üzerine yakın geçmişte yapılan bir araştırma, inançlar itibariyle karma ve görece kozmopolit yapıya sahip kentteki geniş toplumsal ve mesleki etkileşime karşın, "Müslüman ve gayrimüslim dinsel topluluklar arasında entelektüel iletişime dair hiçbir ipucu" bulunmadığına işaret etmektedir.[33] Öte yandan, 19. yüzyılda İstanbul'daki basılı edebiyat üzerine yapılan bir araştırma, en azından o dönemde Türkler, Rumlar, Ermeniler ve diğer gruplar açısından, ortak bir edebi kültüre belirli bir derecede katılımın mümkün olduğunu gösteriyor.[34] Matbaacılık, tercüme, Fransız ve diğer Batılı modellerin verdiği ilhamla birlikte, Tanzimat çağında İstanbul'un kültürel olarak incelmiş ortamı gibi unsurların hepsi birlikte bu katılımı etkilemiş olsa gerek. Gelgelelim, böyle bir gelişme popüler ve yüksek edebiyat arasındaki ayrımın daha önceki dönemlerde gerçekte nerede yattığı ve Belgrad'da bu kadar berrak bir şekilde kendini gösteren kültürel yarılmanın hikâyenin tamamını anlatıp anlatmadığı gibi sorular doğuruyor. Ayin diline ve teolojiye özgü yönleri bir yana bırakırsak, kahramanlık veya ibret mesellerinin hikâyelenmesinde, ortak popüler kültür ne zaman bitiyor ve farklılaşmış yüksek kültür nerede başlıyordu? Sözgelişi, İskender efsanesi çeşitli dillerde ve ifade biçimlerinde padişahlar kadar köylülerin de ortak bir unsuruydu; tıpkı Hıristiyan Aya Yorgi (St. George) ve onun alter-egosu, Müslüman halk kahramanı Hızır İlyas gibi.[35] Okuryazar mühtediler kültür aktarımında ne gibi roller oynadılar? Tijana Krstić'in ele aldığı tarzda kültürler arası yorumlamaların, farklı bir düzeyde bile olsa, nadir olma-

31 Millet sistemi adı verilen olgu üzerine bkz. Masters 2001: 16-67.

32 Krş. Hasluck 1929; Ocak 2009: 400-5.

33 Fotić 2005: 54.

34 Strauss 1995b, 2003; bkz. ayrıca imparatorluk içinde daha önceki gayrimüslim kitap üretimi üzerine makaleler, içinde: Hitzel 1999.

35 İskender efsanesi üzerine bkz. Stoneman 2008; St. George/Hızır üzerine bkz. Ocak 2009: 402; Brotton 2005.

ması mümkündür.[36] Osmanlı matbaacılığının –ve onunla birlikte, okuma alışkanlıklarının daha erişilebilir kanıtları– daha erken başlamış olsaydı durum ne olurdu? 1800 öncesi "Osmanlı" okuma alışkanlıkları ve kültürel beğeniler üzerine daha derinlemesine araştırmalar şaşırtıcı sonuçlar verebilir.[37]

Makalenin kalan kısmı, bu tür geniş spekülasyonları bir kenara bırakarak, *Osmanlılar*, yani "Osman'ın [kapısı'nın] kulları" olan, siyasal ve eğitimli seçkinler tarafından ve onlar için üretilen başlangıçta saray merkezli nazım ve nesir biçimlerinin alışılmış anlamında "Osmanlı edebi kültürü"ne odaklanacaktır. İmparatorluk içindeki birkaç yazılı kültürden yalnızca biri olmasına karşın, Osmanlı değerlerini ve öz imgesini önemli kesimlere yansıtmak üzere bilinçli olarak geliştirilmiş bir kültürdü bu. Aşağıdaki tartışma, hem bu edebi kültüre karşılaştırmalı bir perspektiften bakılıp bakılamayacağını hem de cazibesinin olası boyutlarını nasıl değerlendirebileceğimiz hususlarını ele alıyor. Buna uygun olarak, genelde Osmanlı dünyası açısından, Osmanlı edebi kültürünün İstanbul ötesindeki önemini ve Müslüman bilimsel kültürünün Osmanlılar üzerindeki karşı etkisini de ele alacağız.

Günümüzde herhangi bir Batılı dilde hiçbir önemli "Osmanlı edebiyat tarihi" mevcut değildir. En yakını, 19. yüzyıla ait, Avusturyalı diplomat ve âlim Joseph von Hammer (ö. 1856) ile İngiliz doğubilimci E. J. W. Gibb'in (ö. 1901) Osmanlı divan şiiri üzerine sırasıyla 1830'larda ve 1900'lerde yayımlanan tarihleridir. Türkçede, her ikisi de 20. yüzyılın ortalarında yazan Mehmed Fuad Köprülü ve Agâh Sırrı Levend'in daha geniş ve ansiklopedik bilimsel çalışmaları temel başvuru eserleri olarak kalmakla birlikte, Osmanlı edebiyatının özgül unsurları hakkındaki yayımların hacmi de artık hızla artmaya başlamıştır.[38]

Görece yakın geçmişe değin, 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatının genel bir araştırmasını yazmak oldukça kolay bir işti. Osmanlı döneminin başından sonuna değin Türkçe konuşan topluluklarda sıradan iletişim, olgusal bildirim ve popüler kültürde doğal ve en yaygın ifade biçimi olarak kalan, 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sundaki konuşma ve yazı dili "Eski Anadolu Türkçesi"ndeki metinlerle başlardı. Bu süreklilik, İngilizce ve Fransızcadaki 14. yüzyıl metinlerinin tersine, günümüz yerli okurları için görece

36 Bkz. İskender efsanesinin Osmanlı kullanımı üzerine yorumlarıyla birlikte, bu derlemedeki makalesine (9. Bölüm).

37 "Kültürün dinsel olmayan bir boyutu"nun 18. yüzyıl Kahire'sinde doğuşu üzerine, Hanna 2003: 107-8; yaklaşık 1700 Şam envanterlerinde listelenen kitaplar üzerine bkz. Establet ve Pascual 1999.

38 Halman ve diğerleri 2006'da gösterildiği gibi, Türk edebiyat tarihi üzerine çok sayıda araştırmacının katkıda bulunduğu dört ciltlik bir çalışma.

az açıklama gerektiren Yunus Emre'ye (ö. 1310) atfedilen şiirlerle örneklenir. O zaman, bizim araştırmamız, yüzyılı aşkın bir zaman boyunca, II. Mehmed'den (1451-81) başlayarak padişahların, İranlı şairleri ve yazarları kendi saraylarına çekmek ve en başta şiir, manzum destanlar ve tarih yazımı alanında tercümeler ve taklit eserlerle İran üsluplarının etkisini teşvik etmek yoluyla, nasıl Osmanlı edebiyatını saygın Farsça-İslami kültürle aynı çizgiye çekmeye çalıştığıyla devam edecek.[39] Bu süreç, 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, yabana atılmayacak bir dilbilimsel ve kavramsal incelik düzeyindeki Osmanlıca-Farsça nesir ve nazım metinleriyle sonuçlanmıştı. Arap dünyasının 1517'den sonra imparatorluğa eklemlenmesi ve Osmanlı himayesi altında daha fazla medresenin kurulması da yazılı Arapça bilgisinde istikrarlı bir artışın yanında Arapça sözcük ve tabirlerin Osmanlıca-Farsça yazılı dilinde daha yaygın bir kullanımını getiriyordu. Bu estetik üsluptan duyulan gurur, tüm yazılı eserleri Osmanlı dil yelpazesinin en karmaşık ucunda yer alan 17. yüzyıl başının en saygı duyulan (ve sonraları en çok kınanan) Osmanlı nesir üslupçularından Mehmed Nergisi'nin (ö. 1635) büyük bir titizlikle kaleme alınmış veciz ifadesinde kendini gösterir:

> Türk [*sic*] dilinin hoş ifadesi, çevresindeki çeşitli dillerin yeşil çayırlarından, belagat sahibi kişilerce onaylanan en seçme anlam çiçeklerini derlemesi ve ardından saflığın doğal nitelikleri ve dile hoş gelen ses ölçüleriyle hayranlık toplayan berraklık meyvelerini toplamasıyla temayüz eder.[40]

Bu paragrafın Osmanlıca metninde Türkçe kökenli sözcükler %5, Farsça %20 ve Arapça %75 oranıyla temsil edilir; hepsi de tipik olarak Farsça *izafet* dilbilgisi yapısıyla bir araya getirilmiştir. Bu tür kafiyeli ve retorik nesir, divan-ı hümayun üslubuyla yakından ilgiliydi ve Bizans imparatorluğu ile İtalyan Rönesans devletleri de dahil öteki *belles lettres* gelenekleriyle ve son olarak da Arapça ve Farsça modelleriyle benzerlikler taşımaktadır.[41]

Buradan doğan Osmanlı Türkçesinin "yüksek üslubu" hem çok çeşitli kökenlerden gelen eğitimli ve yönetici Osmanlı seçkinlerine birleştirici bir kültürel çerçeve vermeye yardım etti, hem de sultani kültürel ve siyasal özlemleri seslendirecek uygun bir araç sağladı: "Daha basit olan Türkçenin tersine, Osmanlıca becerisi, Osmanlı yönetici sınıf mensubiye-

39 Sohrweide 1970; Woodhead 1983.

40 Woodhead 2007: 55.

41 *İnşa* üslubu ve Arapçada mektuplar üzerine bkz. Gully 2008. Edebi Osmanlıcada Arapça ve Farsça içerik üzerine bkz. Buğday 2008; krş. ayrıca Tietze 1973.

tinin simgelerinden biri oldu."[42] Osmanlı İmparatorluğu artık seleflerini eklemleyen, onların yerini alan, hatta onları gölgede bırakan bir İslam uygarlığı olarak sunulabilir hale gelmişti. *Türki-i basit*, yani konuşma diline yakın "basit Türkçe" üslubunun yandaşları her zaman vardı. Saray şiiri içindeki temsilcileri, şair Nedim (ö. 1730) gibi ara sıra dikkat çekici şahsiyetlerle birlikte küçük bir azınlık olarak görünür.[43] Gelgelelim, nesirde görece basit Türkçe, çok-dilli âlim yazar Kâtib Çelebi'nin (ö. 1657) bazı eserlerinde görüldüğü üzere, daha geniş bir okur kitlesi arayan yazarlar için geçerli bir tercih olarak kaldı.[44]

Son olarak, araştırmamız, imparatorluğun genel olarak "gerilemekte" olarak görüldüğü 17. yüzyılın bir dönemindeki yüksek bir noktadan sonra, edebiyat da tedricen duraklama halinde olarak kabul ediliyordu. Gibb'in meşum bir hükmü, 19. yüzyıl görüşünü veciz bir şekilde aktarır: "Osmanlıların mensup olduğu o büyük ırk... bireysel dehasının damgasını taşıyan bir din, felsefe veya edebiyatı asla üretemedi."[45]

Böyle bir araştırma ve sonuç artık ayrıntılı bir incelemeyi kaldıramazdı. Gibb'in –başlıca edebi janr olan klasik Osmanlı "divan şiiri" hakkındaki altı ciltlik ve muazzam ölçüde ayrıntılı eserinin önsözünde yer alan– sert ifadesinde bile bu tutarsızlık aşikârdır. Osmanlıları kesinlikle Farsça örnekleri körü körüne taklitle suçlarken, Gibb yine de yüksek düzeyde sanatsal ve anlamlı ifade biçiminin yüzlerce yıllık ürünlerini övmeyi de beceriyordu. Gibb'in sıkıntısı, onu açıkça büyüleyen bu şiir sanatını, Batı etkileri altında Osmanlı edebiyatının yeni üsluplarını yaratmaya hevesli 1890'ların Londra'sında tanıdığı Osmanlı ahbaplarının horgörülü yaklaşımlarıyla bağdaştıramamasından kaynaklanıyordu. Onlar şiir sanatı da dahil, 1860 öncesi Osmanlı edebi kültürünü, en dokunaklı ve etkileyici olduğu zaman bile, büyük ölçüde taklitçi ve 1650 civarından itibaren, "çoktan ölmüş bir kültürün kurumuş kemiklerinin gevelemesi" olarak görüyorlardı.[46]

Ne var ki, tıpkı uzun bir siyasal "gerileme" varsayımının Osmanlı araştırmalarına hükmetmemesi gibi, Gibb'inkine benzer ifadelerden doğan Osmanlı kültürel kısırlığına ilişkin inatçı kavrayış da çeşitli açılardan artık sürekli çürütülmeye yüz tutmuştur.[47] Hatice Aynur'un 17. ve 18. yüzyıl

42 Fleischer 1986a: 22; Necipoğlu 1991: 111-22, müstakbel siyasal seçkinler için enderun mektebinin ders programı üzerine.

43 Sılay 1994; Murphey 2002: 152-3.

44 Krş. Kâtib Çelebi 1956.

45 Gibb 1900-09: I, 6.

46 *A.g.e.*, I, 132.

47 Krş. Bauer 2005, Memlûk edebiyatına ilişkin araştırmaların, kısmen 19. yüzyıl "Batılı önyargılar"ın benzer zararlı etkilerinden kaynaklanan "acıklı" durumu için.

Osmanlı şiiri üzerine Türk araştırmacılığı hakkındaki sunuşu, iki önemli hususu öne çıkarmaktadır. İlk olarak, Osmanlı şiirinin 17. yüzyıl başında fosilleşmiş olmaktan çok, çeşitlilik gösteren ve aralıksız evrim geçiren bir sanat biçimi olduğunu gösterir. İkincisi, araştırması yüzyıllar içinde binlerce erkeğin ve birkaç kadının bu janrın gelişimine katkıda bulunmuş olması gerektiğini düşündürecek sonuçlara varır.[48] En tanınmış şairler genellikle saray himayesine erişenler arasından çıkmış olsalar bile, şiir yazmak ve ezbere okumak Osmanlı toplumunun her kesiminde çok saygı gören bir faaliyetti.[49] Yaşamın her alanından kişiler şiir yazıyordu. İstanbul, varlıklı hamilerin yoğunlaşması nedeniyle, şiirsel etkinliğin merkezi olarak kaldı, ama tek odağı değildi. Mustafa Âli, 1562'de şehzade Selim'in (daha sonra II. Selim, 1566-74) Kütahya'daki sarayında "yirmiyi aşkın şair" bulunduğuna ve 1580'lerin ortasında (şehzade sancağı merkezi olmayan) Bağdat'ta da "otuz kadar şairin yaşadığını gördüğünü" belirtmekteydi.[50] Ohri'nin, Evliya Çelebi'nin hayran kaldığı "kibar ve nüktedan beyefendileri" ve Arnavutluk'un *aljamiado* şairleri, seçkin diye adlandırılan Osmanlı kültürüne taşra katılımının münferit örnekleri değildi. Kompozisyonunun teknik yönleri ve birbiri ardına şairlerin iç dünyalarına ilişkin araştırmaların tersine, Osmanlı divan şiirinin toplumsal bağlam ve kabulü konusunda görece az çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte, divan şiirinin tasavvuf irfanının gezgin geleneği olan sufi mistisizmiyle yakın ilişkisi ve çeşitli arkaplanlardan gelen şairler ve dervişler arasında tavernalar ve kahvehanelerin popülerliği, Osmanlı divan şiirinin seçkinci ve İstanbul merkezli bir etkinlik olmanın yakınından bile geçmediğini ortaya koymaktadır.[51]

Birçok şair ve yazarın ismi, ister kökenleri ister mesleki bağlarıyla olsun güçlü taşra bağlantılarını göstermesinin[52] yanı sıra Osmanlı kültürünün hem toplumsal skalanın altlarına doğru sızdığına hem de başta Anadolu ve Balkanlar olmak üzere taşra merkezlerine yayıldığına işaret eder. Osmanlı merkezinin örgütlenme ve himaye yönleri kadar kültürel özelliklerini de yansıtan vilayet yöneticileriyle diğer "paşa kapıları," özellikle yerel topluluklarla bağlantı kurma ve bu arada özgül olarak Osmanlı kültürünün unsurlarını iletme dereceleri bakımından, daha derinlemesine araştırmaları hak ediyor. Mustafa Âli'nin edebi ürünlerinin çoğu, İstanbul dışında hizmet ettiği taşra yöneticilerine ve komutanlarına

48 Aynur 2006: 507, notlar 1, 322, 18. yüzyıl Osmanlı biyografi sözlüklerinde kaydedilen şairler; Andrews ve Kalpaklı 2005: 195-216, 16. yüzyıl Osmanlı şairelerini ele alır.

49 Aynur 2006: 499-507.

50 Fleischer 1986a: 38, 123, ve genelde, 16. yüzyıl genel kültürel iklimi için.

51 Andrews ve Kalpaklı 2005: 69-72.

52 Örneğin Aynur 2006: 502, 506-7.

ithaf edilmişti; Evliya Çelebi'nin, akrabası Melek Ahmed Paşa'nın mürekkep yalamış refiki olarak konumu, en büyük yolculuklarından çoğunu bu paşanın eyalet görevleri esnasında yapmasını sağlamıştı.[53] Yukarıda değinildiği gibi, her iki yazar da taşralarda anlaşabilecekleri, kafa dengi ahbaplar bulmuş gibi görünürler. İmparatorluğun Arapça konuşulan kesimlerinde, Osmanlı kültürel unsurlarının, Arap kültürünün Şam ve Kahire gibi saygın merkezlerinde bile belirli bir derecede bâriz olduğu anlaşılıyor.[54] Dina Rizk Khoury, 18. yüzyıl Musul'unun Celili valilerinin kendi saray kültürlerini yaratmaya çalıştıklarını gözlemlerken, Musul entelektüellerinin İstanbul'daki siyasal gelişmelere ve paylaşılan kültürel değerlere yakın ilgisine dikkat çeker.[55] Böyle değerlerin Osmanlı olduğu kadar Müslüman olması mümkün ve siyasal boyutunun göz ardı edilmesi yanlış olsa bile, bu bağlantı yine de belirli bir Osmanlı kültürel nüfuzunun göstergesidir.

Eyaletlerden İstanbul'un cezbesine kapılan sayısız hevesli edebi sima arasında dikkati çeken bir isim olarak (ürünleri Osmanlı edebiyatı hakkında vurgulanmış birçok hususu örnekleyen) şair Nâbî (ö. 1712) de bulunuyor. Urfa'daki eğitimli bir din adamının oğlu olan Nâbî 1660'ların ortasında kendi başına İstanbul'a gitti ve yirmi yılını geçirdiği payitahtta edebi yeteneği sayesinde IV. Mehmed'in (1648-87) yakın bir musahibinin himayesini elde etti. Yaşamının kalanının çoğunu yarı emeklilik halinde yazarak Halep'te geçirecekti. On büyük eseri üslubu açısından, padişaha sunulmak üzere 1678-9 arasında Mekke'ye yaptığı haccın, karmaşık *inşa* tarzında anlatısından, 1701'de yedi yaşındaki oğluna, görece basit bir dille yazdığı *nasihatname*ye kadar çeşitlilik gösterir. Diğer eserleri arasındaysa şiirlerinden oluşan biri Türkçe biri Farsça iki divan, IV. Mehmed'in oğullarının 1675 sünnet şenliklerinin nazım bir anlatısı (surname), Hz. Muhammed'le ilgili kırk deyişin "basit Türkçede" popüler bir derlemesi ile Nâbi'nin Osmanlı dostları ve devlet adamlarına yazdığı mektupların bir derlemesi de bulunur.[56] Başka bir deyişle, Nâbî çeşitli janrlarda, iki dilde ve yazılı Osmanlıcanın görece farklı okur yelpazesine yönelik değişik ifade biçimlerinde, üslubunu her eserin biçimine ve amacına göre yeniden uyarlayarak ürün vermiştir.

Bazı Osmanlı metin derlemelerine ve dil kullanımına alternatif ve ilgi çekici bir yaklaşımı da, 16. yüzyılın mimarbaşı Sinan'ın (ö. 1588)

53 Fleischer 1986a; Dankoff 1991.
54 Winter 2005.
55 Khoury 1997: 160-78, özellikle 168.
56 Aynur 2006: 48vd.; Coşkun 2000.

"otobiyografileri"nin bir yeniden basımı sağlıyor.[57] Bu çalışmada, tümü aynı yazardan beş ayrı metin yer alır. İlk dördünden her birinin giriş bölümü, başlangıçta Sinan'ın dikte ettirmesiyle ortaya çıkan aynı temel anlatıya daha sonradan yapılmış geliştirmeler içerir. Bunlar bize kompozisyon sürecini araştırmak için nadir bir fırsat sunmaktadır: Basit ifadeler nasıl tedricen inceltiliyor, hangi biçimde, nerede ve neden dualar ve şiirler ekleniyor, nesir ve nazım arasındaki ilişki ve metin geliştirildikçe sözcük dağarcığı ve simgelerdeki değişim nasıl oluyor gibi. Beşinci metin, format olarak diğer dördünden farklı, ama bariz bir biçimde içerik açısından onlara dayanan, bilinçli olarak bir edebi *inşa* eseridir. Hepsi birlikte, bir Osmanlı metninin sözcüğün somut anlamıyla inşasını gösterir.

Son olarak, Arap ve Fars kültürel modelleriyle Osmanlının ilişkisinin önemini yeniden değerlendirmek de faydalı olabilir. Osmanlı ilgisinin bu kültürel mirasa yönelmesinin, kabaca erken modern dönemde Batının Yunan ve Latin mirasına olan ilgisiyle aynı dönemde ve aynı yollarla kendisini gösterdiği gerçeği göz önüne alındığında, bu hareketlerden neden yalnızca biri olumlu sonuçlara sahip bir Rönesans olarak görülsün ki?[58] Aynı şekilde, Osmanlının Farsça-İslami mirasıyla ilişkisi ile diğer Türki hanedanların bu mirasla ilişkisi arasında öyle çok paralellikler vardır ki, Osmanlıların taklitçi ve görece yaratıcılıktan yoksun olduğu görüşünü çürütmektedir.

Yalnız Anadolu'daki Türk saray kültürü üzerine İran etkisi 12. ve 13. yüzyıllarda Selçuklularla, dolayısıyla Osmanlı beyliğinin kuruluşundan önce başlamakla kalmadı; bu etki, erken modern dönemin Özbek, Babürlü ve Safevi gibi diğer büyük Türki imparatorluklarında da baskındı. Daha genel olarak, Türkçe ve Farsça arasında belirli bir derecede karşılıklı etki, Kuzey İran ve Orta Asya'da mevcut olmuştu. 16. yüzyıl Osmanlıları için özel önem taşıyan bir kültürel model de Herat kentinin son Timurlu sultanı –Fars şairi Câmî ve vezir Mir Ali Şîr Nevaî'nin (ö. 1501) hamisi durumundaki– Hüseyin Baykara (ö. 1506) oldu. Ali Şîr Nevaî'nin *Muhakimat-ı Lugateyn* (İki Dilin Değerlendirmesi) adlı kitabı kendi edebi dili olan Çağatay Türkçesini, özümsediği Farsçadan daha zengin bulur. Çağatay Türkçesi 20. yüzyıla değin, Timurluların halefi Özbek devletinin yazılı ve sözlü dili olarak kalacaktı.[59] Kuzey Hindistan'da, Çağatayca konuşan Timurlu sultanı Babür (ö. 1530) ise Farsçaya daha da fazla bağlandı. 1600 civarında Farsça, hem yazılı edebiyat ve yönetim dili hem de seçkinlerin

57 Sinan 2006.

58 Andrews ve Kalpaklı 2005, Osmanlı ve Avrupa edebiyatlarının daha fazla karşılaştırmalı araştırmalarını kuvvetle savunur.

59 Eraslan 1993.

tercih ettiği konuşma dili olarak daha da öne çıkıyordu. II. Mehmed nasıl 15. yüzyıl ortasında İran'ın âlim ve şairlerini İstanbul'a çekmeye çalışmışsa, bir asır sonra aynı şeyi Babürlü sultanı Ekber (1556-1605) de yapıyordu.[60] İran'da, İsmaili Safevilerin 1501'de kurduğu Türki hanedanın, Türkçe konuşan siyasal-askeri seçkinleri, Farsça konuşan yerli edebi ve yönetsel gruplara eklemlemesi süreci de üçüncü bir Türkçe-Farsça kültürel ilişki çeşidiyle sonuçlandı.[61] Bu, daha geniş perspektiflerden bakıldığında, Osmanlıca üzerindeki Farsça etkisinin çok daha az baskın olduğu ve zamanla gerçekleşen bir nüfuz kazandığı görünür. Farsça padişahın sarayında, Müslüman Hindistan'da olduğu gibi konuşulan birinci dil olmadı; ne de 16. yüzyıldan itibaren belirli şiir tiplerinin ötesinde çoğu edebi eserin tercih ettiği dildi. Osmanlıca, Farsça unsurlarıyla hatırı sayılır ölçüde zenginleştirilmişti, ama –kesinlikle– onun tarafından ele geçirilmemiş bir Türkçe olmayı da sürdürdü.

Farsçayla karşılaştırılırsa, tümüyle bu dilde kaleme alınan çok az edebi eser olmakla birlikte, Arapçanın yazılı Osmanlıcaya etkisi de çok muazzam oldu. Gelgelelim, en azından 17. yüzyıl sonuna değin, dinsel ve yargısal ilmi eserlerin çoğu Arapça yazıldı ve yazılı dilde akıcı Arapça, eğitimli seçkinlerin çıktığı medrese öğrencileri için zorunluydu.[62] Temel Arapça bilgileri ayrıca çocukluktaki Kuran desleri ve sıbyan mekteplerinden de edinilebiliyordu. 15. ve 16. yüzyıllarda, Anadolu veya Balkanlar'dan gelen gözü yükseklerde bir Osmanlı talebesi, eğitimi için yolculuk etme geleneğini benimseyerek, Şam ve Kahire'deki büyük saygı gören hocalarla yıllarını geçirip, sıklıkla Mekke ve Medine'den oluşan Hicaz kentlerinde hac farzını yerine getirmekle birleştirdiği bir öğrenim görebiliyordu. 1550'lerde İstanbul'da en üst düzey Osmanlı dinsel eğitim kurumları olarak Süleymaniye medreselerinin kurulmasıyla birlikte, yolculuk etmenin cazibesi azalırken, payitahttaki himaye ve istihdam merkezine odaklanmak daha çekici hale geldi. 1517'den sonra, büyük Arap kentlerini ziyaret etmek daha kolay hale gelirken, çelişkili biçimde bir âlimin bunu yapma ihtiyacı büyük ölçüde azalıyordu.

Osmanlı dilinin tarihine dair araştırmalar hız kazandıkça, ona ilişkin kavrayışımız da daha nüanslı hale geliyor. En azından kâğıt üzerinde siyasal amaçlara hizmet edecek ve kültürel kimlik işareti sağlayacak sultani bir deyiş biçimi geliştirmeye yönelik doğal bir ihtiyaç, genellikle 15. ve özellikle 16. yüzyıl Osmanlı dünyasının bir özelliği olarak kabul edilir.

60 Alam 1998; bkz. ayrıca Dale 2010.

61 Bkz., örneğin Perry 2001.

62 Krş. Kâtib Çelebi 1956: 135-56, ve Chambers 1973, sırasıyla 17. ve 19. yüzyıl gözü yükseklerde talebelerinin aldığı dersler üzerine.

Bundan sonra, "Osmanlı grubu"nun mensubiyeti 17. yüzyılda genişlemeye başladıkça, çok daha geniş bir yelpazeden ve farklı öğrenimlere, bakış açılarına ve siyasal bağlılık düzeylerine sahip insanları kendi kültürel yörüngesine çekmeye başladı. Bu daha büyük katılımın dil kullanımına ve edebi eser üretimine etkileri, resmi metinler ve padişahın kütüphanesindeki kitaplara olan geleneksel odaktan uzaklaştıracak, çok faydalı bir araştırma konusudur.

On Birinci Bölüm

ETNİSİTE, IRK, DİN VE TOPLUMSAL SINIF

Osmanlı Fark İşaretleyicileri

Baki Tezcan

Kuzeyde Slovakya'dan Ukrayna'ya, güneyde Eritre'den Yemen'e, batıda Cezayir'den doğuda Azerbaycan'a dek, otuz beşi aşkın modern millet, tarihlerinin bir döneminde Osmanlı İmparatorluğunun kısmen veya tamamen bir parçası olmuştur. Son iki yüzyıldır bu modern ulus devletlerin çoğu bağımsız hale gelirken, –değişen başarı dereceleriyle– milliyetler inşa edip bunları ortaçağa veya antikçağa dek geriye götüren ulusal tarih yazımları da geliştirdiler. Bu yüzden, nihai siyasal yetkeye sadakatin kişinin milli mensubiyetiyle pek az ilişkisi olduğu ve "millet" teriminin tümüyle farklı bir anlama geldiği çok etnisiteli ve çok dinli bir imparatorluktaki Osmanlı uyruklarının deneyimlerini yeniden inşa etmek giderek daha da zor hale geldi.

Bu sadece milliyetçi tarih yazımlarının yükselişiyle ortaya çıkan entelektüel bir güçlük değil. Son bir iki yüzyıl ayrıca alabildiğine homojen etnik ve dinsel milletler yaratmak amacıyla soykırımsal katliamlardan, nüfus mübadelelerine dek değişen çeşitli faaliyetlere girişmekte duraksamayan siyasal yetkililerin kaprisiyle, halkların dur durak bilmeksizin oradan oraya sürüklenmesine tanık oldu. Nitekim eski Osmanlı topraklarının birçok kesiminde, çeşitli Osmanlı geçmişinin fiziksel kalıntıları cemaatlerini yitirmiş metruk kiliseler, camiler veya sinagoglardan oluşur. Türdeşliğe kucak açan milliyetçi bir bugünde –hele hele o geçmişi oluşturan insanların çocuklarının artık orada bulunmaması sonucu– geçmişin çeşitlilik gösteren toplumunu hayal etmek bile giderek zorlaştı.

Sözün özü, son iki yüzyılın tarihinin ve tarih yazımının sonucu olarak, imparatorluk halklarının yaşadığı haliyle Osmanlı geçmişini yeniden inşaya girişmek, gerçekten göz korkutucu bir çabaya dönüştü. Bu tür yeniden inşalar, gaddar bir *Tourkoktratia* (Rumca "Türk hâkimiyeti") ile hem bölgede hem de farklı etnik ve dinsel gruplardan uyrukları içinde *Pax Ottomanica* yaratan hoşgörülü bir Müslüman imparatorluk arasında gider gelir.[1]

1 Bu tür muamelelerin örnekleri için bkz. Gradeva 1994: 14, n. 1'de aktarılan çalışmalar.

Taban tabana zıt bu iki imgeden hiçbiri Osmanlı geçmişini tam anlamıyla yansıtmasa da, Osmanlı etnik ve dinsel gruplarına dair araştırmalar, yakın geçmişe değin, genellikle bu görüşlerden birini ya da ötekini savunur şekilde yazılmıştı. Gelgelelim, milliyetçilik varsayımları araştırmacılar tarafından sorgulanmaya başladıkça,[2] yeni bir tarihçiler kuşağı, başta mahkeme sicilleri olmak üzere dönemin çeşitli kaynaklarına yansıdığı haliyle Osmanlı uyruklarının fiili deneyimlerine odaklanmayı ve geçmişin daha basite kaçan yorumlarını gözden geçirmeyi tercih etti. Bu makalenin amacı, bazıları bu derlemedeki başka makalelerde görülebilecek daha yakın geçmişe ait bu araştırmaların bir özetini vermek değil.[3] Bunun yerine, bu araştırmaları çıkış noktası yaparak, imparatorluğun tarihi boyunca herhangi bir noktada Osmanlı topluluklarının çoğulluğunun yanı sıra aralarında değişen ilişkileri aktarabilecek bir tarihsel model inşa etmeye çalışmaktır.

Bu girişimimde, pre-modern Akdeniz'de topluluklar arası ilişkilerin elverişlilik ilkesine, başka bir deyişle *convivencia* değil de, *conveniencia*'ya dayandığını ileri süren Brian Catlos'un çalışmasından ilham aldım.[4] Catlos'un eseri Ortaçağ İberya'sına dayanır. Ortaçağ Akdeniz'inin (yaklaşık 800-1450) çeşitliliği:

> Etnik-dinsel çoğunluk ve azınlık gruplarının karşılıklı çıkar algısından doğan, hukukta belirlenen resmi antlaşmalarla pekiştirilen ve sınırlı olmakla birlikte, karşılıklı rızaya dayalı meşruiyete dayandırılan bir dizi ilişkinin sonucuydu. Bu ilişkiler, gerek resmi gerek gayriresmi düzeyde sürekli yapılan yeniden müzakerelere tabiydi ve azınlık gruplarının ayakta kalması, meskûn oldukları ülkenin siyasal ve ekonomik sistemi içindeki rol ve nüfuzlarına bağlı olarak gelişme veya gerileme eğilimindeydi.[5]

Catlos'a göre, bir azınlık grubunun "çoğunluğun çok rağbet etmediği, ama yine de ekonominin daha geniş işleyişinde ve özellikle yönetici seçkinler açısından hayati önemdeki sosyoekonomik ve yönetsel nişlere" hâkim olma kapasitesi, grubun ayakta kalabilmesi açısından temel önemdeydi. Bunların sosyoekonomik değişimin bir sonucu olarak bu tür nişlerden çıkartılmaları, gerilemelerine ve zulüm görmelerine katkıda bulunuyordu.[6]

2 Anderson [1983] 2006.

3 Örneğin Gábor Ágoston (Macaristan, 15. Bölüm), Nelida Fuccaro (Kürdistan, Bölüm 16), Rossitsa Gradeva (Balkanlar'daki Osmanlı mahkemeleri, 4. Bölüm), Eugenia Kemreli (Yunanistan, 24. Bölüm), Tal Shuval (Cezayir, 18. Bölüm), Ehud Toledano (Osmanlı Arap vilayetleri, 30. Bölüm), Stefan Winter (Suriye'de Şiiler, 12. Bölüm) ve Christine Woodhead (dil kullanımı, 10. Bölüm).

4 Catlos 2001, 2004.

5 Catlos 2010: 36. Bu makale, Catlos'un şimdilik *Paradoxes of pluralism: ethno-religious diversity and the medieval Mediterranean* diye adlandırılan, sürmekte olan çalışmasının bir parçasıdır.

6 Catlos 2010.

Ben bu makalede, Catlos'un modelini Osmanlı topluluklarının tarihsel deneyimini kavramsallaştırmakta kullanıyorum. Özellikle hoşgörü ile hoşgörüsüzlüğü karşıtlaştıran ahlakçı anlatılar veya uygarlıklar çatışması gibi devasa kavramlardan kaçınmak istendiğinde, bu Osmanlı topluluklarına yaklaşmakta verimli bir başlangıç noktası oluşturur. Gelgelelim, Catlos'un modelini Osmanlı İmparatorluğuna uygulamak için, dinsel topluluklar içindeki etnik çeşitliliği dahil etmenin yanı sıra, hem iç hem uluslararası siyasete daha fazla yer açmak üzere bazı düzenlemeler yapmak gerekir.

Catlos'un modeliyle Osmanlı tarihsel deneyimi arasındaki benzerliklerle başlarsak, Osmanlı yetkililerinin, Osmanlı "millet" temsilcileriyle ilişkileri konusunda, hayati önem taşıyan "sosyoekonomik ve yönetsel nişler" hakkında kafa yordukları su götürmez. Ermeni, Rum ve Yahudi toplulukların çok eskilere dayanan kentsel mesleki deneyimleri, Osmanlı kentlerinin, kuyumcular gibi incelik gerektiren zanaat mensuplarına, mimarlar ve hekimler gibi önemli profesyonellere ve çok-dilli tüccarlar gibi büyük uluslararası aracılara olan ihtiyacını karşıladı. Bu toplulukların birçok temsilcisinin vergi toplayıcı (muhassıl) ve kreditör (sarraf) olarak kamu maliyesinde oynadığı rol gayet iyi biliniyor. II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra giriştiği ilk işlerden birinin, Anadolu ve Balkanlar'ın çeşitli kesimlerinden Müslümanlar kadar, Hıristiyan ve Yahudi aileleri de getirip yeni payitahtına yerleştirmek olmasına şaşmamak gerekir.[7] Bu örnekte Müslüman ailelerin varlığına dikkat çekmek gerek. Aşağıda tartışılacağı üzere, bu erken dönemde Müslümanlar, çeşitli Osmanlı topluluklarından yalnızca biri olarak kabul ediliyordu.

Osmanlı Hıristiyan toplulukları için kırsal kesimde de bazı profesyonel nişler bulunuyordu. Sözgelimi, Müslüman köylüler büyük ihtimalle domuz yetiştiriciliği veya şarap üretimiyle uğraşmayarak, dinleri nedeniyle uzak durdukları bu faaliyetleri Hıristiyanlara bırakıyorlardı. Ancak bu tür nişler, imparatorluktaki Müslümanlar açısından, yukarıda değinilen kentli meslekler kadar önem taşımıyordu. Bir kez yerleştikten sonra, bir Türk çiftçisi ile örneğin bir Ermeni çiftçi arasında çok büyük bir fark olmuyordu. Etnik veya dinsel farkları fazla önem taşımıyordu; aralarındaki en önemli ayrım paylaştıkları şeydi: Bir köylü olmak, yani yönetici sınıf için vergi yükümlüsü olmak. Bu nedenle, azınlık topluluklarınca doldurulan profesyonel nişleri öne çıkaran *conveniencia* modeli, kentler dışında uygulandığında bazı değişikliklere ihtiyaç duyabiliyordu. Öte yandan, bu model, özellikle modeli aynı dinsel topluluk içindeki farklı

7 İnalcık 1969-70: 236-7, 247.

etnik-coğrafi gruplara uygulandığında, hükümdarlık otoritesinin belirli siyasal gerekleri açısından gayet iyi işler. Osmanlı merkezinin Kürt çevresine yaklaşma tarzı, bu bakımdan uygun bir örnek oluşturur. Bağdat'ın Safevilerin eline geçmesinden on yıl sonra, 1620'lerin başında, Osmanlı payitahtında bir bürokrat IV. Murad'ı (1623-40), muhteşem ceddi Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-66) da yaptığı gibi Kürt aşiret reislerine iyi davranmaya iknaya çalışıyordu:

> Nasıl ki Tanrı, hamd u senalar olsun, "iki boynuzlu" (*zu'l-karneyn*) İskender'e Yecüc duvarını inşa etmeyi nasip ettiyse, Kürdistan'ın da, benim saltanatımın İran'ın şeytani Yecüc'ünün tahriklerine karşı korunmasında güçlü bir siper ve demirden bir hisar gibi olmasına hükmetmiştir. Yeryüzünün tüm ırklarının yaratıcısı, Yüce Teala'ya binlerce hamd ve senalar olsun. Umulur ki, ihmal ve dikkatsizlik yüzünden, ahfadımız Kürt ümerasını [Osmanlıya] bağlayan itaat bağını asla koparmaya ve dikkatlerini bu grup üzerinden eksik etmeye.[8]

16. yüzyıl başında, İstanbul'un Kürt ümerasıyla ittifakı, Kürdistan'ın büyük kesimlerinde Safevilerden çok Osmanlılara siyasal bağlılık ve askeri destek getirmişti.[9] Şimdi, Bağdat'ı yeniden fethetmek için bunu hatırlamanın sırası gelmişti; IV. Murad yukarıdaki paragrafın yazılmasından yaklaşık beş yıl sonra, 1638'de bunu başaracaktı.

Kısaca Osmanlı merkezinin, Müslüman veya gayrimüslim çeşitli Osmanlı topluluklarıyla ilişkilerine yaklaşımında elverişlilik ilkesi gerçekten de işe yarar. Bu ilke, siyasal yetke alanından çıkıp Osmanlı topluluklarının tek tek üyelerine odaklandığımız zaman da yol göstericidir.

OSMANLI KİMLİKLERİ

Tek tek Osmanlı kimliklerinin çok katmanlı ve çok yüzlü doğasını Amerikalı üniversite öğrencilerine açıklarken, onlara Oxford İngilizce Sözlük'te *identity* sözcüğünün ilk anlamı olarak verilen karşılığını hatırlatıyorum: "Özü, bileşimi, doğası, özellikleri veya ele alınan belirli niteliklerinde aynı olma niteliği veya koşulu." Kendimizi tanımlama sürecinde, başkalarıyla paylaştığımız, örneğin Amerikalı, Hıristiyan ve anarşist olma gibi nitelikleri kullanırız. Ne ki, aynı anda her birimiz farklı gruplarla farklı nitelikleri paylaşırız, dolayısıyla çoklu kimlikleri içimizde barındırırız: "Ahmed gibi Müslüman, Hasan gibi Şii, Fatima gibi İran asıllı Amerikalı, Michael gibi orta sınıf, Grace gibi kadın, Joy gibi havalı."

---

8 Murphey 1984: 14 (Türkçe, s. 35).

9 Tezcan 2000.

Osmanlılar da, çok yönlü kimlikleriyle, günümüz Amerikalılarından farklı değildi. Örneğin, Eremya Çelebi Kömürcüyan'ı ele alalım. Yazılarından bazıları Müslüman hâkimiyeti altında yaşamaktan pek hoşnut olmadığını düşündürten, Ortodoks bir Ermeniydi. Fakat birçok üst düzey Osmanlı memuruyla iyi ilişkileri vardı ve devletle bağlantıları sayesinde büyük bir servet edindi. Dahası, erken modern dönemde Türkçe kullananların Türk ve Müslüman olması gerektiğini düşünen Türk okurlarına şaşırtıcı gelebilecek ifadeler içerecek bir Ermenice-Türkçe ile yazmakta hiç sıkıntı çekmiyordu. *Bizim Ermeni tayfası* veya *dinsiz Türk* gibi deyişleri bir düşünün mesela.[10] Bu anlamda Eremya Çelebi "Yorgo gibi Hıristiyan, Garo gibi Ermeni, Ali gibi bir devlet müteahhidi ve Hasan gibi Türkçe yazan bir yazar"dı.

Eremya Çelebi, herhangi bir günde girdiği özgül etkileşime bağlı olarak, *elverişli bir şekilde* karmaşık kimliğinin yüzlerinden birini kullanıyordu –örneğin, iltizam sözleşmeleri için teklif verdiğinde veya ortaklıklar kurduğunda Osmanlı mali seçkinlerine mensubiyetinin altını çiziyordu. Buna karşılık Osmanlı yetkilileri de kamu maliyesinde Eremya Çelebi'nin aracılığını *elverişli bir şekilde* kabul ediyorlardı. Bunun yanı sıra kesinlikle Osmanlı okuryazar sınıfının bir parçasıydı. Eğitimli Osmanlı zümresi için kullanılan "çelebi" unvanı bunun bariz bir işaretidir. Bir diğer işaret de, Eremya Çelebi Müslüman Osmanlı yazarlara gönderme yaparken, onların da kendi eserlerinde Çelebi'den söz etmeleriyle ortaya konan karşılıklı bir farkındalıkta kendini gösterir.[11]

Eremya Çelebi örneğinden devam edersek, çeşitlilik en çok bireylerin geniş bir bağlılıklar ağına sahip olduğu zaman işliyor gibi görünür; bu onların çok yüzlü kimliklerinin farklı yüzlerini kullanarak çoklu topluluklarla bağlantı kurmalarına olanak veriyordu. Şaşırtıcı olmayacak şekilde, bu yüzlerden bir tanesi diğerlerinden daha çok dikkat çekerse, birey bağlı olduğu topluluklardan bazılarını kaybedebiliyor ve kimliğinin o özgül yüzü temel hale geliyordu. O halde, çok etnisiteli ve çok dinli Osmanlı toplumunun sağlıklı işleyişinin anahtarı, belki "milli" kimliklerin temel hale getirme ihtiyacının olmamasından çok, bu kimliklere ihtiyaç duyulmamasıydı. Kürt kökenli bir Osmanlı yazarı olan ve I. Selim dönemi (1512-20) tarihini manzum Türkçeyle kaleme alıp Sultan Süleyman'a sunan Şükri, muhteme-

10 Eremya Çelebi'nin İngilizcede ayrıntılı bir biyografisi için bkz. Sanjian ve Tietze 1981: 7-37. Ermenice-Türkçe, Ermeni harfleriyle yazılan Türkçeydi. Benzer bir dil karışımı, daha önceleri Ermeni diyasporasının Kıpçak dilini benimsediği Kırım'da da kendini göstermişti. Bunu 1618'de bir Türk dilinde ilk kitap olduğu iddia edilen eseri bastıkları Podolya'ya da götürdüler; bkz. Chirli 2005. Bu örnek deyişler, Schütz 1968: 46, 54'ten alınmıştır.

11 Bardakjian 2000: 61; Sanjian ve Tietze 1981: 35, n. 97.

len yazdığı şu sözlerde samimiydi: *Türk ilen Türk ve Kürd ilen Kürdem.*[12]

Osmanlı bireylerinin, etnik-coğrafi ve ırksal bağlarına dayalı "milli" kimliklerinin gayet iyi bilincinde oldukları ve bunu, gerek duyduklarında kendi avantajlarına kullandıkları, Osmanlı yönetici sınıfının ta kendisine bakıldığında, kolayca teyit edilebilir bir gerçektir. Metin Kunt *devşirme* –yani Anadolu, Balkanlar ve Kafkasya'daki Hıristiyan halklardan toplanan padişahın şahsi kulları– arasındaki bağları araştırmak yoluyla "etnik-bölgesel" dayanışma olarak *cins*in önemini gösterdi. Abhaz, Arnavut veya Boşnak hizipler gibi cins bağlantılarına dayalı ittifakların varlığına değindi.[13] Referans konusunun Afrikalı köle kökenli bir Osmanlı âlimi ile sarayın kara hadımları arasındaki bağlar olduğunda "cinsiyet"in ırksal bir anlamda kullandığı bir örnek de var.[14] Yine bu bağlar, ne kadar önemli olursa olsun, yönetici sınıf açısından en önemlisi padişaha sadakat olan, başka pek çok bağ arasından yalnızca biriydi. Nitekim 1658'de veziriazam, Melek Ahmed Paşa'ya kendisi gibi bir Abhaz olan Hasan Paşa'ya karşı savaşıp savaşmayacağını sorduğunda Melek Ahmed hiç duraksamaksızın padişahın her düşmanıyla savaşacağı yanıtını vermişti.[15]

Padişahın şahsına veya imparatorluğa sadakat, sadece Müslüman yönetici sınıf üyeleri arasında görülen bir görüngü değildi. 1798 gibi geç bir tarihte, Kudüs patriği Anthimos şunları söyledi:

> Efendimiz... bu kudretli Osmanlıların imparatorluğunu bir hiçten yaratarak, belirli yönlerden Ortodoks dini inançlarından sapmaya başlamış Roma [Bizans] İmparatorluğumuzun yerine geçirdi ve Osmanlı imparatorluğunu tüm diğer hükümdarlıklardan yükseğe çıkardı ki, İlahi İnayet tarafından meydana getirildiğine hiç kuşku kalmasın.[16]

Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi*'nde, padişahtan "imparatorumuz" diye söz ederken, Hindistan, Orta Asya, İran, Rusya, Etiyopya, Gürcistan, Fas, Cenova, Lehistan, Avusturya, Fransa, İngiltere ve Hollanda'dan gelen birçok elçi hakkında da, padişahının kudretinden tıpkı bir Müslüman Osmanlı kadar gurur duyduğunu gösterecek bir şekilde övünür.[17] Günümüz Yunanistan'ındaki Serres'ten [Serez], Bizans geleneğinde yerel bir kronik yazan 17. yüzyıla mensup bir Ortodoks papaz olan Synadinos, hâkimiyetinin meşruiyetini asla sorgulamadığı Osmanlı padişahından Bizans tarzında

12 Şükri, *Selimname*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine 1597-98, f. 276b.
13 Kunt 1974.
14 Tezcan 2007: 83.
15 Kunt 1974: 239.
16 Clogg 1992: 13.
17 Eremya Çelebi Kömürcüyan 1952: 61.

basileos diye söz eder.[18] Dolayısıyla dinsel olduğu kadar, çoklu milli (etnik-coğrafi ve/ya ırksal) sadakatleri kişinin padişaha veya imparatorluğa siyasal sadakat şemsiyesi altında sahip olması tamamen mümkündü.

Catlos'un modelinde farklı topluluklar arası ilişkileri yöneten ilkeler "hukuka dahil edilen ve sınırlı bile olsa, karşılıklı rızaya dayalı meşruiyete oturtulan, resmi antlaşmalarla pekiştirilir." Osmanlı İmparatorluğu örneğinde, bu ilkeler "sınırlı meşruiyet"ten biraz daha fazlasıydı. Osmanlı fakihlerinin yarattığı –hukukçuların kanunun formüle edilmesindeki rolünün altını çizmesi nedeniyle burada şeriat teriminin yerine tercih edilen– hukuk, Müslüman oldukları sürece farklı milliyetler arasında ayrım yapmıyordu. Gayrimüslimlere gelince, bu hukuk, Müslümanlarla tam anlamıyla eşitlik tanımasa da, Hıristiyanların ve Yahudilerin haklarını da koruyan yerleşik bir alana sahipti. Bu tür bir hukuk sisteminin aslında Hıristiyan ve Yahudi uyrukların gözünde ancak sınırlı meşruiyeti olması gerekirken, arşiv kayıtları Hıristiyan ve Yahudilerin Osmanlı mahkemelerine eskiden zannedildiğinden çok daha sık başvurduklarını düşündürüyor.

> Kadı mahkemelerinde evlilik ve boşanma işlemlerinden alınan harçlar, piskoposların aldığından daha düşüktü. Bundan başka muamelelerin daha basit olması –örneğin boşanma nedenlerinin sorgulanmaması, barıştırma çabasının olmaması, daha sonraki evlilikler üzerine yasak konmaması– ve bazı kilise kısıtlamalarından kaçınma arzusu, Hıristiyanları kadıların hizmetlerinden yararlanmaya itmiş olabilir.[19]

Kilise yetkililerinin müdahalesinden kaçınmaya yönelik bu tür yöntemlere başvurmanın daha zor olduğu zamanlarda –örneğin, kişinin patrikliğin fiziksel yetki alanı içinde yaşadığı İstanbul'da– Müslüman bir kadın bir gayrimüslimle evlenemeyeceği için, Hıristiyan (ve Yahudi) kadınların kocalarından boşanmak amacıyla Osmanlı mahkemelerine başvurabilmek için İslama geçtiği bile oluyordu.[20] Bu, Hıristiyanların ve Yahudilerin Osmanlı mahkemelerini sadece yararlanmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi lehlerine kullanılabilecek inceliklerinin de farkında olduklarını gösterir. Osmanlı İmparatorluğunda kilise mahkemelerinin işleyişi üzerine yakın geçmişte yapılan araştırmalar, miras gibi alanlarda bile Osmanlı mahkemelerinin nihai otorite olduğunu düşündürüyor.[21] Osmanlı uyruklarının gündelik yaşamında, bu derlemenin başka bir bölümünde

18 Strauss 2002: 200; Synadinos 1996.

19 Ivanova 2007: 165; bkz. ayrıca Rossitsa Gradeva'nın bu derlemedeki makalesi, Bölüm 4.

20 Baer 2004.

21 Kenanoğlu 2004: 251-66.

ele alınan[22] cemaat ve kilise mahkemeleri gibi başka mahkemeler olmasına karşın, kadıların başkanlık ettiği mahkemeler adaletin nihai söz sahibi olmuş gibi görünüyor. Binaenaleyh, bu mahkemeler, tarih yazımında hâlâ hüküm süren bir terim olan "kadı mahkemeleri" yerine, onların da yalnızca biri olduğu eşit kazai yetkileriyle çoklu mahkemeler ağından oluşan bir hukuk sistemini ima edecek şekilde "Osmanlı mahkemeleri" olarak adlandırılması doğru olur.

Tarihsel olarak verili bir dinsel gelenekle bağlantılı belirli bir hukuk sisteminin farklı dinsel-yasal geleneklerin takipçilerine dayatılması, çoğulcu bir perspektiften sorunlu gibi görünüyor. Bununla birlikte, imparatorluğun farklı toplulukları tek bir hukuk sisteminde birleştirebilir ve böylece sistemin meşruiyetini bir bütün olarak artırabilirdi. Hıristiyan ve Yahudi Osmanlı uyruklarının kadı mahkemelerine sık sık gitmesi de bu varsayımı destekler. Bu özgül anlamda, Catlos'un *conveniencia*sının Osmanlı versiyonunu sağlayan yasal düzenlemeler "sınırlı meşruiyet"ten fazlasına sahipti. Bu süreç, Anglo-Sakson hukuk geleneğinin fetih sonucu Kuzey Amerika'da ülkenin hukuku haline gelmesinden pek de farklı değildi.

Gelgelelim, bütün bunların Osmanlı toplumundaki toplulukların yaşamlarının her yönüyle çok iyi bütünleşmiş oldukları anlamına gelmemeli. Catlos'un ileri sürdüğü gibi, "pre-modern dönemi toplumlarında çeşitlilik ancak berrak topluluk sınırlarının korunması halinde işlev görebiliyordu."[23] Bu tür sınırları korumak, azınlık gruplarının ayakta kalması ve çoğunluk grubunun başatlığının devamı bakımından önemliydi. Bu dinamiklerin en gözle görünür oldukları alanlardan birinin, ırksal karışmalarla ilgili patriklik hiyerarşileri oluşu şaşırtıcı sayılmaz. Sözgelişi, Müslüman erkeklerin Hıristiyan ve Yahudi kadınlarla evlenmesi mümkünken, bir Hıristiyan ya da Yahudi erkeğin Müslüman bir kadınla evlenmesinin ancak ihtida etmesi halinde mümkün oluşunun nedeni de buydu. Topluluklar arası sınırlar gözenekli olmakla birlikte, ancak tek yönde, yani İslama doğru işliyordu. Kendi dininden ayrılan bir Müslüman ölüm cezasına çarptırılıyordu.

Aynı biçimde, elverişlilik ilkesi, azınlık grubu açısından çoğunluk grubuna olduğu kadar elverişli de değildi. Bu özellikle sosyoekonomik gerilimlerin topluluk arası ilişkilere taşındığı zaman kendini gösteriyordu. Catlos, 13. yüzyıl Aragon'unda Hıristiyan çoğunluğun gerek Müslüman gerek Yahudi azınlıklardan çok daha varlıklı olmasına karşın, birçok Hı-

---

22 Bkz. Eugenia Kermeli'nin bu derlemedeki makalesi, 24. Bölüm.

23 Catlos 2010: 31.

ristiyandan daha varlıklı birçok "orta sınıf" Yahudi ve Müslümanın da bulunduğu gerçeğine dikkat çeker.[24] Daha yoksul Hıristiyanlara uygunsuz gibi görünen durumu telafi etmek için, azınlık grupları ara sıra ikincil statülerini teyit eden eylemlere tabi tutuluyordu. Ekonomik eşitsizlikleri dile getiren halk hareketleri, azınlık topluluklarını hedef alarak kendi yoksunluk duygularını ifade ediyordu.[25]

Sosyoekonomik hoşnutsuzlukların azınlıklara kanalize edilmesi, Osmanlı İmparatorluğunda da açıkça gözlenir. Sarayın mutlakıyetçi siyasal tutumunun çok fazla eleştiri çektiği 16. yüzyıl sonuyla 17. yüzyılda, bir Yahudi kadın asilerin hedefine dönüştü. 1600 Mart ayının son günlerinde, padişahın annesine yakınlığıyla tanınan Yahudi *kira* (Rumca "hanım") Esperanza Malchi, maaşlarının ödenmesinde kullanılan düşük değerli sikkelerin, onun iltizam ödemelerinden geldiğine inanan saray sipahileri tarafından linç edildi. Askerler ayrıca bahçıvan başının ve padişahın baş akağasının kellelerini de istediler, ama Malchi ile oğlunu linç ettikten sonra yatıştılar.[26] Yine bu aşırı toplumsal karışıklık döneminde, gerek payitahtta gerek vilayetlerde Hıristiyanlara ve Yahudilere ipekli giymeyi yasaklayan emirler çıkarıldı. Çok geçmeden, alkol tüketimi büsbütün yasaklanıp bütün meyhaneler kapatıldı ve alkol satışından vergi alan defterdarlık dairesi ilga edildi –gerçi on sekiz ay sonra, 1602 güzünde tüm bu kısıtlamalar kaldırılacak ve alkol vergisi yeniden ihdas edilecekti.[27]

Sözün kısası, elverişlilik ilkesinin varlığı azınlık gruplarına yönelik olsa da, eninde sonunda çoğunluğun siyasal başatlığının veya en azından başatlık sembollerinin kabul edilmesine bağlıydı. O zaman, bu modeli hoşgörüye karşı hoşgörüsüzlük söylemine yeğlemenin ne faydası olabilir? En bariz olarak, tarihsel analizden dinsel etiketleri kaldırır ve bize farklı çoğunluk ve azınlık gruplarıyla çoklu bağlamlarda işleyen bir model verir. Ne ki, bu modelin sunduğu çok daha önemli bir avantaj, sosyoekonomik meseleleri topluluklar arası ilişkilerle bütünleştirebilme, hatta değişimi açıklamakta bunlara öncelik verme imkânı sunmasıdır.

24 Catlos 2004: 400, res. 3.
25 Nirenberg 1996.
26 Diğer oğlu İslama geçip hazineye olan borçları ödemeye söz vererek canını kurtarabildi. Görünüşe bakılırsa Aksak Mustafa Çavuş adıyla tanındı ve İbrahim (1640-48) döneminde öldü; Selaniki Mustafa Efendi 1989: II, 854-7; Naima 1864-6: I, 231, 247; İngiliz sefiri Lello'nun 29 Mart 1600 tarihli raporu, National Archives, Londra, SP 97/4, f. 77; *kira* terimi için bkz. Mordtmann 1929.
27 Tezcan 2010: 65-6.

OSMANLI TOPLULUKLARI ARASINDA DEĞİŞEN İLİŞKİLER

Şimdi, istikrarsızlaştırma etkeninin toplumsal hareketlilik olduğunu ileri sürerek, Osmanlı toplulukları arası ilişkilerde uzun dönemli değişim sorununa odaklanacağım. Yukarıda, bir kez yerleştikten sonra, bir Türk Müslüman köylüyle, örneğin bir Hıristiyan Rum köylü arasında pek az fark olduğuna işaret etmiştim. Domuz besleyip şarap üretmek dışında, Hıristiyan Rum köylü kırsal toplumda özgül bir niş işgal etmiyordu. Yine de kesinlikle vergilerini ödüyordu. O halde, belki azınlık grubu üyeleri olarak ille de bir nişe hâkim olmaları gerekmiyordu: Yönetici sınıf için *elverişli* olacak şekilde, vergilerini ödeyen mükellefler olmaları yetiyordu. Azınlık köylüsü için *elverişlilik*, Osmanlı fethinden sonra, tıpkı eskisi gibi bir vergi yükümlüsü olmaya devam edebilmekti. Osmanlıların yaptığı tek değişikliğin, siyasal sadakatleri eski hükümdarlardan kendilerine çevirmekte kolaylık sunması açısından, belirli bölgelerde vergi oranlarını düşürmek olduğu biliniyor. Bir köylünün yaşamını doğrudan etkileyen daha başka hiçbir şey yoktu.

Bu tartışmaya, azınlık köylüsünün vergi ödeyen uyruk konumunun, bir anlamda onun Müslüman çoğunluğa mensup diğer köylülerle potansiyel ilişkilerinde kilit unsur olduğunu öne sürerek devam edeceğim. Meslekler ve ticaretin farklı topluluklardan insanları her çeşit etkileşimde bir araya getirdiği kentlerin aksine, köyler çok daha yekpareydi. Dolayısıyla, yine bir Rum köyünden bir Rum köylüsü ile bir Türk köyünden Türk köylünün birbiriyle bağ kurma yolu, imparatorluk merkezine veya vergi toplayan memurlar doğrudan ilişkisi söz konusu olduğu sürece, vergi ödeyen uyruk olarak paylaştıkları konum temelinde oluyordu.

Merkezi siyasal otorite bu gerçeğin gayet iyi farkındaydı. Yönetici sınıf ile uyrukları arasındaki ilişkilere değinen ilgili siyasal literatür, ikinci grup için tek bir terim kullanıyordu: *reaya*, yani "sürü." Bir köylünün Müslüman mı Hıristiyan mı olduğunun önemi yoktu – her ikisi de sürünün bir parçasıydı. Hıristiyan köylülerin *cizye* (gayrimüslimler için baş vergisi) biçiminde ek vergi ödedikleri gerçeğine karşın, yönetici sınıf karşısında haklarından mahrum edilmek konusunda, siyasal iktidara, en yakın köydeki Müslüman komşuları kadar uzaktılar. Aslına bakılırsa, 15. ve 16. yüzyıllarda padişaha Hıristiyan kökenli sadık askerler ve yöneticiler tedarik eden *devşirme* uygulaması sayesinde, Hıristiyan bir köylünün yönetici sınıfa katılma şansı bir Müslümandan çok daha yüksekti.

Dolayısıyla, kentsel çevrelerde topluluk farklılıkları ekonomik ve profesyonel etkileşimlerle aşılırken, tüm köylüler son tahlilde sürüdeki uyruklar olmak gibi bir ortak paydayı paylaştıklarına göre, kırsal alanlarda

topluluklar arası farkların ayrımcı bir rol oynaması için pek az zemin vardı. Siyasal yetkililer tüm topluluklardan gruplara aynı dille hitap edip aynı muameleyi yapıyorlardı. Sınıf farkları, dönemin siyasal literatüründe *en* önemli farklardı. Yazarlar, okurlarını reaya mensuplarının yönetici sınıf saflarına katılmasına izin verilmemesi konusunda uyarıyorlardı. Bir yolunu bulup girenler, Müslüman kökenli bile olsalar veya belki tam da Müslüman kökenli olmaları nedeniyle, *ecnebi* olarak adlandırılıyordu.[28]

Osmanlı yönetici sınıfı başlangıçta ağırlıklı olarak Türk kökenli serhat gazilerinden oluşsa bile, Bizans ve Balkan aristokrasilerinin birçok eski üyesini de içermişti. 15. yüzyılın ikinci yarısında devşirmenin öne çıkışıyla, yönetici sınıf serhat beylerinin ahfadıyla birlikte, padişahın Hıristiyan kökenli kullarından oluşmaya başladı. Bu yönetici sınıfa göre, Müslüman kökenli *reaya* "yabancı"ydı. Kısacası, yönetici sınıf tüm reayaya aynı şekilde ayrımcılık uyguluyor, hepsine "yabancı" muamelesi yapıyordu. Basit bir Hıristiyan uyruk (devşirme olarak seçilmemişse) ile bir Müslüman uyruk, yönetici sınıfa mensubiyetten eşit şekilde dışlanıyordu.

Osmanlı yetkililerinin gözünde, Müslümanlar vergilendirmeyle idare edilip yararlanılacak topluluklardan yalnızca biriydi. Serhat gazileriyle aynı dinden geliyorlardı, ama uygulamada, tıpkı vergileriyle yönetici sınıfı ayakta tutan Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi, onlar da sadece reaya idiler. 1565 civarında Kınalızade Ali devletin efendileri ile reaya arasındaki ilişkileri ele aldığında, Müslümanları diğerlerinden ayırmayı aklından bile geçirmemişti.

> Devletin efendileri arasında sağlanan birlik [sürdükçe], birlikten ayrılamaz olan üstünlük ve hâkimiyet de devam eder. Devletin bir ittifaka giren ve ... birbirine yardım ve destekte... tek bir vücut gibi hareket eden bir grup insanla başladığı bilinen bir hakikattir. Her bir bireyin belirli bir gücü vardır, ama kuvvetleri bir tek yerde toplandığında, her birinin tek tek gücünün [toplamından] daha fazlası haline gelir. Böylelikle ittifak kuran küçük bir grup insan, birleşmemiş olan birçok gruba galebe çalar. Bir devlete sahip olan insanların sayısının, o devletin reayasının sayısının yüzde biri bile olmadığı açık değil mi? Yine de bu adamlar birleşmiş olduğu, reaya ise öyle olmadığı için, ilki muzaffer ve hükümran olurken ikincisi boyun eğer ve yönetilir.[29]

---

28 Bkz. sözgelimi, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başı kaynakları, anonim *Hırzü'l-Mülûk*, içinde: Yücel 1988: 185-6 (faksimil, f. 31b); anonim *Kitâb-ı Müstetâb, a.g.e.*, 8 (Osmanlıca metin, s. 15); ve Koçi Bey risalesi 1939: 24, 38.

29 Kınalızade Ali, 1833, kitap III, 2; krş. aynı metnin bir yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 626, f. 408a.

Bu anlamda, Osmanlı yöneticileri açısından, ister Müslüman, ister Hıristiyan veya Yahudi olsun bütün uyruklar reaya, yani onların sürüsüdür.

Bu husus –Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanların ortak uyrukluğu– üzerinde bu kadar durmamızın nedeni, bunun elverişlilik ilkesinin Osmanlı tarihinin sonraki yüzyıllarında işleyişinin nasıl durduğunu anlamamızda temel öneme sahip olmasıdır. Catlos'a göre,[30] "azınlıkları, bulundukları nişlerden çıkarabilecek sosyoekonomik çevredeki değişimlere... ayak uydurma yetersizliği, onların gerilemesine ve zulme uğramasına yol açma eğilimindeydi." Sosyoekonomik değişimin, azınlıkların değişen statüsünün izahında *kilit* olduğunu kabul ederken, ayrıca çoğunluk nüfus içerisindeki sosyoekonomik hareketliliğin etkileri aracılığıyla siyasal dinamiklerin de çok etnili ve çok dinli bir toplumda topluluklar arası uçurumlara yol açtığına da değinmemiz gerekiyor. Bunlardan ilki, modern milliyetçiliğin gelişiminin temel özelliği sonucu yönetici sınıfı çoğunluk nüfusuyla bağlantılandıran ortak bir kimlik oluşumudur.

17. yüzyılda her Müslüman Osmanlı yönetici sınıfına katılmamış olsa da, tüccar ve sermayedar arasından hatırı sayılır gruplar, onları "yabancılar" olarak adlandırarak itiraz edenlere karşın, dahil olmanın yollarını buldular. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğunda kayda değer bir sosyopolitik hareketlilik dönemi oldu. Devşirme uygulaması, Müslüman üst orta sınıfların imparatorluğun yönetsel ve askeri mevkilerini doldurmaya başladığı 18. yüzyıl başlarında sona ermeye yüz tuttu.[31] Bunu, "reaya" teriminin anlamında meydana gelen tedrici değişim izledi. 18. yüzyıldan itibaren "sürü" sadece vergi ödeyen Hıristiyanlar anlamına gelmeye başladı.[32] Nedeni, Müslümanların artık vergi ödememesi değildi. Bunu yapmaya devam ettiler, ama "Müslümanlar" olarak; çünkü bu, yönetici sınıfı kitlelerin çoğunluğuyla birleştiren ortak kimlik haline gelmişti.

Bu süreç, Avrupa'da milliyetçiliğin doğuşuyla benzerdir. Eski aristokratik yönetici sınıfın yerini, daha büyük bir burjuvazinin almasını "ulus" kavramının icadı izledi; bu, "halk"ın, geçmişte hiçbir zaman olmadığı gibi kendisini bir tür kasta dönüştürürken kendine verdiği isimdi.[33] Açıktır ki, tüm Fransızlar yönetici sınıfın bir parçası haline gelemedi, ama her biri, artık bir Fransız olmakla gurur duyabilir ve bu gururla, vergilerini mutlu mesut öderken, askere alınıp savaşmak üzere uzak diyarlara gönderi-

30 Catlos 2010: 36.

31 Tezcan 2010.

32 17. yüzyıl sonunda bile, bu terimin mezhepsel çağrışımları yoktu; bkz. Meninski 1680: II, c. 2329-30. Krş. Faroqhi 1995c: 404: "12./18. yüzyıldan itibaren, terim gittikçe artan şekilde sadece vergi ödeyen Hıristiyanlar anlamına gelmeye başladı; 13./19. yüzyıl nüfusu kendilerini reaya ve İslam arasında ayrılmış kabul ediyordu."

33 Guillaumin 1995: 35.

lebilirdi. Fransız olmak yönetici sınıfı ve kitleleri birbirine bağlayan ve kitlelerin kendilerini ulusun şanlı zaferlerinde bir hissesi varmışçasına hissetmesini sağlayan ortak kimlikti. Böylelikle, modern anlamıyla ırkçılık ilk olarak "demokratik" bir toplumda, "kardeşlik ve eşitlik ideallerini ifade eden bir kitle toplumunda" doğdu.[34] Neredeyse aynı dönemde, sömürge Amerika'sında beyaz halk "Yerlilere ve Afrikalılara karşı üstünlük iddiasındaki beyaz adamlar olarak ortak bir kimlik buldular."[35]

Yoksul Fransızlar veya sıradan beyaz Amerikalıdan pek de farklı olmayarak, sıradan Osmanlı Müslümanı da, sınıfsal farkın kendisini yönetici sınıfa bağlayan ortak kimlik aracılığıyla ifade edildiği siyasal bir millete aidiyet hissediyordu. Sömürge Amerika'sında bu kolektif kimliğin işareti ırk olurken, 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda bu işlev dine yüklendi. Yönetici sınıf, merkezde olduğu gibi taşrada da "kocabaşı"lardan yani gayrimüslim topluluk liderlerinden, Eflak ve Boğdan'ı yöneten Fenerli prenslere kadar birçok gayrimüslimi imparatorluk idaresine dahil etmeye devam etti.[36] Bununla birlikte, Müslümanlar artık reayanın, yani sürünün bir parçası olmaktan çıkmış ve bir tür yurttaşlığa yükselmişlerdi.

Şimdi daha önce değindiğimiz bir hususa dönmenin sırasıdır. Ortaçağ ile erken modern dönem kimlikleri, bireylerin kimliklerinin özgül bir yüzünü kullanarak farklı gruplarla ilinti kurabilmesini sağlayacak şekilde, çok yüzlüydü. Yine de bir bireyin kimliğinin yüzlerinden birinin, diğerlerinden daha çok dikkat çekmesi halinde, o kişi ilişkide oldukları gruplardan bazılarıyla irtibatını kaybedip kimliğinin o özgül yüzünü temel almaya başlayabiliyordu. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu böyle temelleştirilen kimlikler için bol bol fırsatlar sunuyordu. İmparatorluk, askeri olarak Rusya'yla rekabet edemez hale gelip, siyasal olarak giderek Avrupa'nın emperyalist tasarılarının boyunduruğu altına girdikçe, 18. yüzyılın sonunda Ruslar Ortodoks Hıristiyanların, daha sonraları da Fransızlar Katoliklerin hamileri haline geldiler. Bu emperyal devletler, hamilik etmeyi üstlendikleri Osmanlı Hıristiyan aracılarına ekonomik avantajlar sunmaya başladıkça, birçok Osmanlı Hıristiyan tüccar kendini giderek daha çok Avrupalı Hıristiyanlarla etkileşime girmiş ve kendi Hıristiyan kimliğinde, ekonomik ve siyasal imtiyaz (yurttaşlık haklarını bile içeren) anahtarı olarak yeni yeni anlamlar bulmaya başlamış durumdaydı. Artık kazanacak sosyoekonomik ve siyasal avantajlar olduğuna göre, topluluk kimliklerini, diğerlerini dışlayacak şekilde vurgulamak daha *elverişli* görünüyordu.

---

34 Guillaumin 1995, 56.
35 Taylor 2001: xiii.
36 Philliou 2009.

Müslüman kategorisi çevresinde bir ortak kimliğin berraklaşmasının, Osmanlı İmparatorluğunun "sürü" statüsünde kendi başlarına bırakılmış Hıristiyan uyruklarının yabancılaşmasına katkıda bulunması şaşırtıcı değildir. Osmanlı İmparatorluğu, ABD gibi az çok izole bir kıtada yer alsaydı, çoğunluk-azınlık ilişkileri genelde sürüp giden müzakerelere tabi oldukça, muhtemelen uzun vadede bu yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi başarırdı. Bununla birlikte, Osmanlıların kendi Hıristiyan uyruklarının siyasal sadakatleri için rekabet etmekte çıkarları olan birden çok güçlü komşuyla yüz yüze kalışı, Müslüman hükümdarlar ile uyrukları arasındaki bu türden müzakere süreçlerini daha da güçleştirdi. Sırbistan'da bağımsızlık için Ruslarla ittifak kurmak veya Yunan bağımsızlığı için İngilizlerin desteğini sağlamak, Hıristiyan uyruklarıyla tam eşitlik fikrine uyarlanmakta güçlük çeken Osmanlı efendileriyle müzakere etmekten daha *elverişli* görünüyordu. Olan bitenleri doğru bir perspektife yerleştirmek için, beyaz Amerikalıların Yerli veya Afrikalı Amerikalılara tam eşitlik fikrine varmalarının ne kadar zaman aldığını düşünmemiz bile yeter. Bazı Osmanlı Hıristiyanları ve yabancı devletlerle bu türden uluslararası ittifaklarsa birçok Müslümanın gözünde vaktiyle imparatorluğun sadık Hıristiyan uyruklarını beşinci kola dönüştürdü; bir tür tepki olarak, onlar da Müslümanlıklarını kimliklerinin daha da temel bir unsuru olarak görmeye başladı. Bu gelişmeler, 19. yüzyıl başıyla 20. yüzyıl arasında, Osmanlı İmparatorluğunun çeşitliliği, yerini 20. yüzyılda gitgide daha az çeşitlilik arz eden birkaç ulus devlete veya koloniye bırakmasıyla sonuçlanacaktı.

Bugünden geriye baktığımızda, Osmanlı toplumundaki en önemli fark işaretleyicisi hükümdar ile reaya arasında olarak kaldığı sürece, Osmanlı toplulukları üyelerinin, bir yandan diğer toplulukların üyeleriyle bir dizi geniş ilişkiler oluşturarak, öte yandan hangi topluluğa mensup olurlarsa olsun fark etmeksizin, tümünün de hükümdarın sürüsünün birer parçası oldukları sürekli hatırlatılarak, topluluk farklarını ifade edebildikleri görülüyor. Artan toplumsal hareketlilik, yönetici sınıfı içinden çıktıkları Müslüman kitlelerle bir araya getiren bir ortak kimliğin gelişmesiyle birleşerek, Osmanlı toplulukları arasındaki ilişkileri istikrarsızlaştırdı. Avrupa emperyalizminin bu istikrarsızlaşmayı suiistimaliyse topluluk kimliklerinin temel hale getirilmesine ve eninde sonunda çok etnisiteli, ve çok dinli bir toplumun çok daha yekpare ulus devletlere dönüşümüne yol açacaktı.

On İkinci Bölüm

SURİYELİ KIZILBAŞLAR VE OSMANLI ŞİİLİĞİ*

Stefan Winter

"Kızılbaş" temel olarak Osmanlı *din ü devlet*, yani "din ve düzen"inin antiteziydi. Şii imamların adlarını yücelten on iki dilimli sarığa gönderme yapan ve 15. yüzyıl sonu Erdebil'inde Safevi tasavvuf tarikatının Doğu Anadolu aşiretlerinden bağlıları tarafından giyilen bu kırmızı başlığın, daha o dönemin Safevi liderlerince de kullanılmakta olduğu anlaşılıyor. Osmanlı devlet kayıtlarında ilk kez, bu aşiretlerden bir bölümünün isyan ederek İran'da rakip bir Şii devletin zeminini hazırlayacak şekilde 1501'de Şah İsmail'in Tebriz fethine yardım etmeye koyulduklarında aşağılayıcı bir anlamda kullanılmaya başladı.[1] 16. yüzyıl ortasında, Osmanlı şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin (ö. 1574) ve diğerlerinin fetvaları "Kızılbaş"ları, bertaraf edilmesi dinsel bir ödev olan dinsel sapkınlar olarak tanımladı. Bu tanımlama devletin, sık sık baş gösteren isyanlarıyla Anadolu'daki Osmanlı hâkimiyetini sarsan sapkın aşiretlere karşı devletin kıyasıya bir bastırma harekâtı yürütmesine izin verirken, aynı zamanda Safevilere karşı yeni savaşlar için gereken hukuki ve ideolojik çerçeveyi sağlayacaktı. Anadolu Kızılbaşları Osmanlı devleti açısından önemli bir kaygı kaynağı olmaktan çıkmasına karşın –1593– daha önceki bir Kızılbaş isyanını anıştırmakla birlikte 1608 Celali ayaklanmalarının aslında onlarla hiçbir ilişkisi yoktu; ama 17. ve 18. yüzyılların savaşları boyunca da İranlılar ve onların Irak'taki yandaşları Kızılbaş olarak adlandırılmaya devam edecekti. Dolayısıyla Kızılbaşlarla çatışmalar çoğu zaman Osmanlı, hatta genel olarak Ortadoğu tarihinde, imparatorluğun uzlaşmaz Sünni kimliğinin başlangıcı, azınlıklara muamelesinin paradigması ve Sünnilik ile Şiilik arasındaki birleştirilemez uçurumun onaylanması olarak görülür.

"Kızılbaş"ın Osmanlılara karşı yarattığı tehdidin önemi göz önüne alındığında, bu topluluğun günümüzde bitmez tükenmez bir bilimsel ilgi

* Sylvain Cornac'a belgeleri sağladığı ve Montréal'de yapılan 2010 Great Lakes Osmanlı Araştırmaları Atölye Çalışması'na (GLOW) geribildirim ve önerileri için teşekkürü borç bilirim.

1 Hinz 1936: 75-7; Mélikoff 1975: 51; Veinstein 2005b.

konusu olmasına şaşmamak gerekir. Son yirmi yılda Osmanlı arşiv belgelerinden, özgül olarak Kızılbaş, Bektaşi ve geleneklere aykırı diğer gruplarla ilgili en az beş derleme basılmış, yeniden basıma hazırlanmış veya tercüme edilmiş durumda.[2] Gittikçe artan bilimsel araştırmalar gibi, popüler tarihler de bu konuyu ele alıyor; en yakın tarihlileriyse merkez-çevre ilişkilerinin, güvenilir ortodoksluk ve heterodoksluk kategorilerinin ve erken modern döneme ait bir devlet bürokrasisinin kuruluşunun, imparatorluğun oluşumu döneminde Şiilere uygulanan zulümdeki rolünü vurgulama eğilimi taşıyor.[3] Konuya yönelik bunca ilgiye karşın, Osmanlı araştırmacılarının, klasik sonrası çağ, hatta 19. yüzyıla değin yerel liderliği mütemadiyen Kızılbaş olarak adlandırılan ve imparatorluğun en büyük, en iyi belgelenmiş heterodoks nüfusuna karşı çok fazla merak geliştirmesine yol açmaması da kayda değer bir durumdur. Trablusşam, Sayda ve Şam'ın dağlık arka bölgelerindeki –yani tümü de günümüz Lübnan'ında bulunan– Cebel-i Lübnan, Cebel 'Amil ve Bekaa vadisindeki Onikici (On İki İmamcı) Şii topluluklar, dirlikler alan, hatta sancakbeyi olarak resmen tanınan Hamadalar ve Harfuşeler gibi önde gelen aileleriyle birlikte Osmanlı eyalet yönetim yapısıyla bütünleşmişti. Gelgelelim, 17. yüzyılın sonlarında, Osmanlı memurları ne zaman vergi toplama işini yürütseler veya kendilerine karşı tedip harekâtına girişseler, giderek artan şekilde kendilerini hizipçi terimlerle ifade etmeye başlamalarının yanı sıra, bölgenin fiili egemenliğini de Sayda'nın Dürzi emirlerine aktarmaya başladılar. 1771 ila 1840 arasında birbirini izleyen yabancı işgallerinin her biri, daha büyük yerel haklar vaadi getirmişe benzese de, merkezi otoritenin 19. yüzyıl reformlarıyla fiilen yeniden pekiştirilmesi, Avrupalı devletlerin Lübnan topluluklarının içişlerine giderek daha çok karışması ve nihayet Harfuş emirlerinin 1865'te Edirne'ye sürülmesi aslında Suriye'deki "Kızılbaş" meselesini sona erdirdi.

Bu makale, Suriye'nin kırsal İmami topluluğunun Osmanlı devletiyle dostane ilişkilerindeki evriminin izini sürüyor. Bölgenin eklemlenişi ve aşiret liderliğinin özümsenişinin irdelenmesinin ardından, İran'la varsayımsal bir bağlantı iddiasıyla değil, fakat eşkıyalık ve vergi ödemekten kaçınma gibi daha gündelik konulardaki resmi şiddeti meşrulaştırmak adına icat edilmiş bir gereç olarak, Şiilerin "Kızılbaş" şeklinde sınıflandırıldığı çağdaş literatürde zaman zaman ileri sürülmüştür. Suriyeli Kızılbaşlara yönelik en şiddetli tecziye (cezalandırma) harekâtı, 17. yüzyıl sonunda Safevi İran'ıyla eşi görülmedik sıcaklıkta bir ilişki dönemine girilmesiyle örtüşürken, İran'la düşmanlığın yeniden başlaması, 18. yüzyıl

2 Ahmet Refik 1994; Öz 1995; Savaş 2000; Şener 2002; Şener ve Hezarfen 2002.

3 Bkz. Imber 1979; Zarinebaf-Shahr 1997.

başında Cebel-i Lübnan'da bir "Kızılbaş *mukataa*" (mali bölge) kurulmasıyla çakıştı. "*Ayan* çağı"nda taşra idaresindeki parasallaşma ve ardından ademimerkezileşmenin, son tahlilde Suriyeli Şiiler karşısında Osmanlıların konumuna dair, dinsel zulüm veya hoşgörü sorunundan daha iyi bir kavrayış sağladığı sonucuna varıyoruz.

FETİH VE ÖZÜMSEME

Suriye'de 1516'daki Osmanlı fethini kolaylaştıran şey, sadece bir dizi Memlûk kumandanının saf değiştirmesi değil, aynı zamanda bölgenin en kudretli Bedevi şeflerinin ve diğer yerel ileri gelenlerinin Sultan I. Selim'e çabucak boyun eğmesi olmuştu. Lübnan'ın daha sonraki tarihçilerinin, "Birinci" Fahrüddin Ma'an diye bir emirin aynı şekilde biat ettiği, bu yüzden devlet adına dağlık kıyı bölgelerinin Dürzi ve diğer kabilelerine egemenlik yetkisinin kendisine emanet edildiği iddiasının, sonraki Ma'an emirliğini tarihsel meşruiyetle donatan bir efsane olduğu ortaya konulmuştur. Topkapı sarayı arşivlerinde muhafaza edilen bir mektup, 1516'da I. Selim'e sadakatlerini sunup ona bölgede "İslami düzeni yaratıp adaleti tesis etmesi" için yalvaran ilk kabile liderleri arasında, gerçekte Baalbek'in Şii Harfuş ailesinin kollarından biri olduğunu gösterir.[4]

Dağlık iç bölgede doğrudan denetimi kurmanın güçlükleri yüzünden, Osmanlılar çok geçmeden yerel ileri gelenlere dirlik dağıtma uygulamasını benimsediler. Vergi tahrirleri ve tımar tevcihleri, Harfuşların ve Cebel 'Amil civarındaki Sa'blar gibi diğer Şii ileri gelen ailelerin, 16. yüzyıl boyunca birkaç vergi tevcihi aldığını gösteriyor. Bundan başka, (divan-ı hümayun kararlarının kaydedildiği) mühimme defterleri de Osmanlıların bölgede düzeni sağlamak için ne kadar mücadele ettiklerini, itaatsiz Dürzi ve Şiilere karşı defalarca askeri kuvvet gönderdiklerini ortaya koyar. Bu seferler, gerçekte doğrudan doğruya din veya siyasetle hiçbir ilişkileri olmadığı halde, genellikle asi sapkınlara karşı bir mücadele olarak sunulmuştu. Harfuşların kendileri de, 1579'da Bekaa vadisindeki köylere saldırıp yağmalarından sonra "Revafız" –Onikici Şii sapkınları için kullanılan standart aşağılayıcı terim– ilan edildiler, ama yetkililer her şeyden çok bunların vergilerde yarattığı kayıpla ilgileniyorlardı ve Baalbek'in yönetiminde Harfuşlardan yararlanmaya devam ettiler. Yine yaklaşık bu dönemde, Safad (Kuzey Filistin ve Cebel 'Amil) vilayetinde "dört mezhepten birinden olmayan Dürzi ve Rafızilere" karşı ilk divan-ı hümayun emirlerinden biri, zaten Osmanlılar için yeni bir bilgi olmayan mezhep

4 Akgündüz 1990-96: IV, 538; Dürzi emirleri üzerine bkz. Salibi 1973, 1988.

kimliklerinden ziyade, eşkıyalıkları ve yasadışı ateşli silahlar bulundurmalarından kaynaklandı.[5]

Şiiliğe karşı şeyhülislam Ebussuud ve diğerlerinin çerçevesini çizdiği politika ne olursa olsun, bunun Suriye vilayetlerindeki gündelik yönetime pek az etkisi olmuş gibi görünüyor. Osmanlının, mezhep bağlılıklarından bağımsız olarak yerel aracılardan yararlanma derecesini, Harfuşların yalnız Baalbek şehrinin subaşı veya *emin*'i yapılmasıyla kalmayıp, yerel ümera olarak da kabul görmeleri ortaya koyar. Daha 1568 gibi erken bir tarihte, Musa ibn Harfuş'tan bin okçudan oluşan bir kuvvetin başına geçerek, karşılığında Sayda'nın sancakbeyliğini alacağı Zeydi Şii imama karşı Yemen'deki Osmanlı seferine katılması istendi. Bunun olup olmadığı açık değil, ama 1584'te oğlu Ali'ye resmi Osmanlı yazışmalarında *bey* olarak hitap edilmekte ve çöl sancağı Tadmur'un (Palmyra) yöneticisi olarak tanımlanmaktadır.[6]

Ertesi yıla kadar, Ali'ye Hama sancakbeyliği de tevcih edilmişti; ayrıca biraz inanılmaz gibi görünse de, bütün bölgenin yeniden örgütlenmesi ve ona tam bir beylerbeyliği verilmesiyle birlikte, baş rakipleri Sayda'nın Dürzi Ma'anların dirliklerini devralması önerilmişe benziyor.[7] Osmanlı kayıtları Ali'nin gerçekten de Sayda valisi yapılıp yapılmadığını göstermiyor, ama 18. yüzyıl seyyah ve tarihçisi Giovanni Mariti'ye göre, Bâb-ı Âli ona "Dürzi paşası" adını vermiş ve 1585'te Ma'anların yardımına koşmasınlar diye birkaç yerel kabile reisi İstanbul'a sürgün edilmişti. Bununla birlikte, gerçekte Ali Harfuş'un kendisi savunmasız konumdaydı. Osmanlılar onun destekçilerini de silahsızlandırmanın çaresini bulmuşlardı; Ali böylece Ghazir'deki dağ kalesine çekilmek zorunda kaldığında, sürgünden dönen Dürzi rakipleri tarafından kolayca alt edildi.[8] Dolayısıyla, sınırlı sonuçlarına karşın, Ali Harfuş'un "paşalık" unvanı yine de Şii emirlerinin 16. yüzyıl sonu Suriye *hinterland*ındaki Osmanlı yönetiminde ne kadar kök saldıklarının altını çizer.

Büyük biyografik sözlüğünde, Şamlı âlim el-Muhibbi (ö. 1699) daha sonraları Harfuşları, 1590'da babasının ölümünden sonra onun yerini alan ve "Sünniliğe en yakın" olduğu söylenen Musa Harfuş istisnasıyla, "aşırı uçtaki Şiiler" olarak niteleyecekti.[9] Suriye'deki Osmanlı taşra liderlikleri üzerine ayrıntılı araştırması bu alanda standart sayılan bir çalışma olan Abdul-Rahim Ebu-Huseyn, Muhibbi'nin bu sözlerini, Osman-

---

5 BOA, Mühimme Defterleri [MD], 40: 227 (no. 166); MD 67: 12 (no.18); MD 69: 4 (no. 6); MD 71: 17 (no. 35); MD 71: 116 (no. 237); MD 71: 332 (no. 629).

6 BOA, MD 7: 409 (no. 1174); MD 52: 32 (no. 73); MD 53: 73 (no. 197).

7 BOA, MD 50: 102 (no. 619); MD 61: 104 (no. 254).

8 Alıntı: Worbs 1799: 140-42.

9 al-Muhibbi (t.y.): IV, 432.

lıları "Şiiliğe 'aşırı' bağlılıkları iyi bilinen Harfuşlardan, yakında tekrar savaşa girmek üzere oldukları İran'daki Safevilerle irtibata geçmiş olabileceklerinden kuşkulanmaya" ve Musa 1592'de Hama sancakbeyi olduğu zaman "muhtemelen Osmanlı yetkililerinin gözüne girip babasının yazgısına uğramamak için Sünniliğe yakınmış gibi davranmaya" sevk etmiş olabileceği şeklinde yorumlar.[10]

Aslına bakılırsa, divan-ı hümayun emirleri, İran'la olduğundan kuşkulanılan bağlar şöyle dursun, Harfuşların mezhep kimlikleriyle değil, ama sadece Hama sancağından birkaç yıllık değerinde vergi borçlarını almanın yeni yollarıyla ilgiliydi (gerçi bunlar daha sonra *bidatlar*, yani yasadışı yenilikler olarak kınanacaktı).[11] 17. yüzyıl başında Şam vilayetinden benzersiz bir *iltizam defteri*, Osmanlıların Şiilerle sıcak ilişkilerinin başka örneklerini sunar. 1616 ila 1635 yıllarını kapsayan defter, Mekke'ye yıllık hac kervanının düzenlenmesi için sayısız gelir kaynaklarının ayrıldığı Bekaa vadisindeki dirlik imtiyazları konusunda Harfuş emirleri ile Saydalı Dürzi Ma'an emirleri arasında gittikçe kızışan bir rekabetin ayrıntılarını veriyor. Hem Şiiler hem Dürziler bu hizmet yarışında rutin olarak birbirlerine saldırıyor, kınıyor ve daha çoğunu veriyorlardı; defterin ifadesine göre, Osmanlı din ü devletin amacı da buydu. Harfuşlar 1626'da geçici olarak yarıştan diskalifiye edildiğinde, ezeli rakipleri Dürziler daha fazla kâr elde etmenin yolunu bulmayı başardılar.[12]

İRAN BAĞLANTISI

Osmanlılar Suriyeli Şiilerin Safevi İran'ıyla potansiyel bağlantısını nasıl kavrıyorlardı? Osmanlı döneminde Suriye'de Şiilik üzerine modern tarih yazımı, ağırlıklı olarak 16. ila 17. yüzyıllarda âlimlerin Cebel 'Amil'den, Şiiliğin devlet dini olarak kurulmasına yardım edip çoğu zaman yüksek mevkilere ulaştıkları İran'a göçüne odaklanır. Kendi eserleri ve biyografi sözlüklerinde belgelenen İran'daki başarıları, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunda kenarda kalmalarını ve sözde kötü muameleye uğramalarını da açıklamaktadır. Fakih Zeynelüddin ibn Ali'nin idamı veya Safevi müctehid Bahaüddin 'Amili'nin memleketi Suriye'ye yaptığı bir ziyarette Şii kimliğini gizlemesi gibi çarpıcı ve çok bilinen olaylar, bunun örneklerini fazlasıyla veriyor gibi görünmekte. Sadece Arapça ve Farsça anlatı geleneği dahilinde çalışan tarihçiler, bu nedenle Şiiliğin ezilmesinin "res-

10 Abu-Husayn 1985: 131-4.

11 BOA, MD 66: 79 (no. 166); MD 67: 12 (no. 18); MD 69: 4 (no. 6); MD 71: 17 (no. 35); MD 71: 116 (no. 237); MD 71: 332 (no. 629).

12 Nagata ve diğerleri 2006; özellikle 139, 209-11, 257, 260; daha ayrıntılı analizi, içinde: Winter 2010: 54-5.

mi bir Osmanlı önceliği" olduğunu kuramlaştırarak ve bu algının henüz keşfedilmemiş Osmanlı kronikleri ve mühimme belgelerinden ortaya çıkacağını kesinlikle ileri sürerek, Osmanlı hâkimiyeti altında Şiiliğin çok karamsar bir imgesine şartlandılar.[13]

Bu gerçekten ilginç bir keşif olurdu; yukarıda değinilen Osmanlı belgelerinin yanı sıra ne bugüne dek yazılmış hiçbir Osmanlı vakayinamesi, ne de Osmanlı İmparatorluğunda heterodoksiye ilişkin modern araştırmalar, Şii âlimlere karşı devletin koordine ettiği baskıcı ve resmi önlemleri ortaya koyabilmiştir; ayrıca dönemin belgelerinde tanınmış Suriyeli Şiilerle ilgili göndermelerde, onların Kızılbaş sorunuyla bağdaştırıldığına dair hiçbir ipucu bulunmaz. Sözgelişi, 1565'te Şam'ın Sünni müftüleri, meslektaşlarından birini yozlaşma (*fesad*) ve sapkınlıkla (*rafz*) suçladılar, ama bir soruşturma bunun asılsız olduğunu kanıtladığında sadece "önyargı ve bağnazlıktan uzak durmaları" gerektiği uyarısını aldılar. 1581'de Osmanlı merkezi yönetiminin hacı veya tüccar olarak Şam'a ve Halep'e seyahat etmeye çalışıp "oralarda kendi zihniyetlerini paylaşan bazı insanları ifsad edip yanlış yola sokabilecek doğudan gelmiş bazı Rafızilerin" yakından izlenmesi gerektiğine ilişkin emirleri vardı, ama burada bahsedilen bazı kişilerin adlarını vermeyip açıkça suçlamıyor oluşları da önemliydi.[14] Celali isyanları sırasında Yunus Harfuş, ailesiyle bağlarını koparıp Suriye'nin denetimini ele geçirme girişiminde –fiilen Safevi desteğine sahip olan– Canbulad Ali Paşa'yı destekledi. Gelgelelim, bu durum Harfuşilerin Baalbek tımarlıları olarak konumunu riske atmakla kalmadı; bölgedeki isyanın yarattığı zararlara karşılık Yunus'un Osmanlılardan tazminat istemesini, eninde sonunda Dürzi emirleri daha büyük bir tehdit oluşturmaya başladığındaysa bölgedeki Osmanlı yönetiminin en güvenilir adamı haline gelmesini bile sağlayacaktı. Baalbek yöneticiliğinden yoksun kalmalarının ardından, Harfuşilerin adı sadece bir Osmanlı vakayinamesinde, imparatorluğun 1636'da Iraklı Safevileri uzaklaştırmak için verdiği giderek şiddetlenen mücadelesi bağlamında anılacaktır. Şam valisinin o yaz Şehrizor yakınında askerleriyle birlikte, kahramanca ve dramatik bir anlatıya da geçen "Kızılbaş domuzlara" karşı çarpışırken öldürülüşünün ardından, halefi en azından Harfuşilerle Bekaa'daki bin kadar yandaşını darmadağın etmek için Suriye'ye döner; yine de burada onların isyanıyla imparatorluğun düşman gördüğü Şiilere karşı daha geniş mücadelesi arasında bir bağlantı kurulamaz.[15]

---

13 Stewart 2008.

14 BOA, MD 6: 498 (no. 1086); MD 6: 500 (no. 1092); MD 42: 176 (no. 553).

15 Naima 2007: II, 836-9.

IV. Murad'ın 1638'de Bağdat'ı yeniden fethi, nihayet Osmanlı-Safevi ilişkilerinin tarihinde en uzun barış dönemini getirdi. Şahlar, ticari amaçlarla Avrupa pazarına ulaşmak için Halep ve İzmir'i alt etmenin pratik bir yolunu bulamadılar ve Osmanlı İmparatorluğu üzerinden yapılan İran ipeklisinin ticareti 1700 civarında doruğuna ulaştı. Siyasal olarak, iki taraf da düzenli bir temelde birbirine sefaret heyetleri göndermeye başladı ve İranlılar 1687'de Osmanlılara karşı bir Avrupa koalisyonunu desteklemeyi reddettiler, hatta bunu izleyen yıllarda Basra'da baş gösteren bir aşiret isyanının ardından kentteki Osmanlı denetiminin yeniden kurulmasına yardım ettiler.[16] Bu anlamda, Osmanlıların Suriye Şiilerini "Kızılbaş" olarak yaftalayıp onlara zulmetmeye tam da bu dönemde başlaması dikkate değerdir. 1690'da Osmanlı merkezi yönetimi Trablusşam ileri gelenlerinden, yerel dirliklilerden Hamada ailesinin, artık bölgenin Hıristiyan ve Dürzilerce meskûn yerlerin hâkimiyetiyle yetinmeyip şimdi bir de Sünni Müslüman nüfuslu yerleşimlerinin dirliklerini gasp etmeye başladıklarına dair bir şikâyet aldı. Yetkililerin Hamadaların Şii olduklarını bildiklerine kuşku yoktur; aslına bakılırsa, ailenin bu dönemde bir tedip seferi yapılan Bekaa vadisinin Harfuşlarıyla işbirliği yaptığından bile kuşkulanıyorlardı. Ertesi yılın sonlarında, hükümet Hamadaları ilk kez "Rafızi Kızılbaş eşkıyalar" şeklinde lanetleyerek, Trablusşam, Şam ve Sayda ümerasına Şii sapkınları "ele geçirip şeriate uygun şekilde cezalandırmalarını" emretti.[17] Bu olmayınca, hükümet 1693 başında "Trablus bölgesinde ortaya çıkmış, dağlık kesimlere yerleşik ve şer'en İslam hazinesine gitmesi gereken gelirleri yutmakta olan Kızılbaş mezhebine" karşı daha esaslı bir sefer düzenledi.[18]

Aslına bakılırsa Hamadalar, temelde Sünnilerin iskân ettiği yerler de dahil, bu mukataaların bazılarını kırk yıldan uzun süredir ellerinde tutuyorlardı. Harfuşlar gibi, onların da kökleri Memlûk çağlarına dek uzanıyor gibi görünüyor ve Osmanlı yönetiminin dikkatine daha 1661 gibi erken bir tarihte girmiş durumdaydılar. Hamadaların yenilgisi ve ertesi yıl dağılmalarıyla sonuçlanan 1693'teki cezalandırma seferi, yalnızca dönemin birkaç Arapça vakayinamesinde kaydedilmemiştir; bunun yanı sıra Suriye ve Anadolu'nun her yerindeki taşra yetkililerine gönderilerek "Kızılbaş"a karşı harekete geçme veya yakındaki liman kentleri ve çöl yollarını kullanarak kaçmalarını önleme talimatı veren düzinelerce mühimme belgesine de kayıt edilmiştir. Belki biraz şaşırtıcı olacak şekilde, Def-

16 Faroqhi 1994: 502-5; Longrigg 1925: 84, 90, 121.

17 BOA, MD 100: 74 (no. 662, 663); bkz. ayrıca BOA, Ali Emiri, II., Ahmed 392.

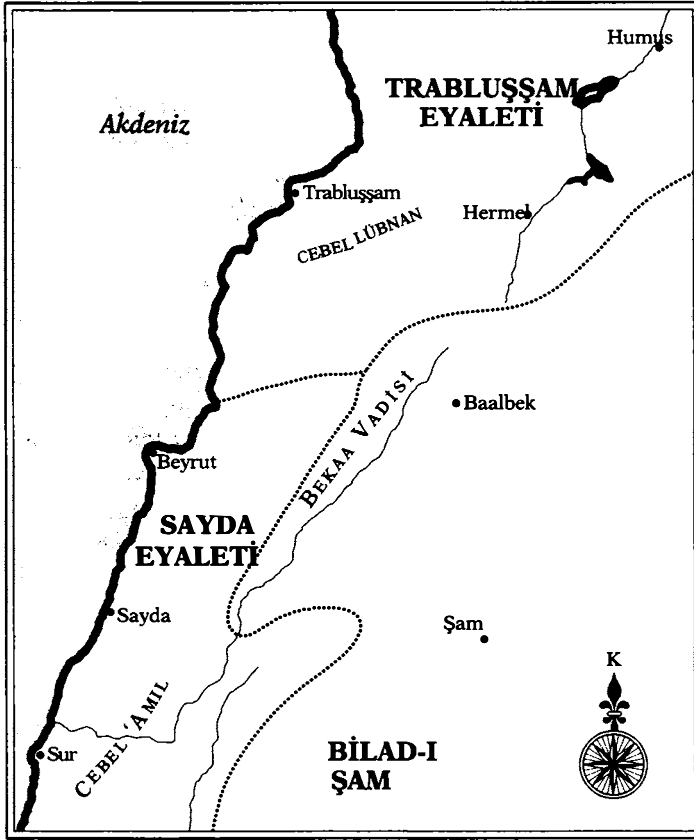
18 BOA, MD 104: 155 (no. 277, 278); MD 100: 139 (no. 531); MD 102-61 (no. 274); MD 102: 67 (no. 315); MD 102: 180-81 (no. 708, 709).

terdar Sarı Mehmed'in (ö. 1717) tarihinde de anlatılır ve onun anlatısına dayanarak Osmanlı vakanüvisi Raşid Efendi'nin (ö. 1735) resmi tarihine bile girmiştir.[19] (İki versiyonun da mühimme defterlerinde ortaya çıkanların ötesinde hiçbir ayrıntı vermemesi, Sarı Mehmed'in anlatısını sadece o sırada mevcut divan-ı hümayun belgelerine mi dayadığı sorusunu doğurur). Kaderin cilvesiyle, tam da Bâb-ı Âli'nin "Kızılbaş" isyanına karşı son büyük savaşına hazırlanmak olduğu noktada, Şubat 1692'de bir İran sefiri, iki imparatorluk arasındaki diplomatik ilişkilerin tarihsel bir zirvesini simgeleyecek şekilde Şah I. Süleyman'dan II. Ahmed'in tahta çıkmasından dolayı bir kutlama mesajı ve sayısız hediyelerle birlikte Osmanlı saray halkının o sırada ikamet ettiği Edirne'ye gelmişti.[20]

Hamadalara bu kaynaklarda neden Kızılbaş olarak gönderme yapılıyordu? Lübnan tarih yazımı çoğu zaman Şiileri etnik İranlı olarak tanımlamayı tercih etse de, ailenin isim silsilesi ve bir Iraklı Arap kabilesinin soyundan gelme iddiasından kuşku duymak için pek az neden vardır; ayrıca Osmanlı emirleri onları Anadolulu Türkmen olarak tanımlamaz veya onları Safevilerle suç ortaklığı sonucu başkaldırmakla itham etmez.[21] Bu sorunun yanıtı, 1694 baharında Suriye'deki vilayet yetkililerine gönderilen ve Şiileri "bozguna uğratıp bertaraf edecek" seferle ilgili –Hamadaların ilk olarak Kızılbaş olarak nitelendikleri– "geçen yıl çıkarılan bir fetvayı şerif'e dayanan" bazı emirlerde kendini gösteriyor.[22] Devlet arşivlerinde veya Trablusşam mahkeme sicillerinde özellikle Hamadalarla ilgili hiçbir yasal hüküm yer almadığına göre, büyük olasılıkla burada sözü edilen, düpedüz Ebussuud'un imparatorluğun 16. yüzyıldan beri Şiilere Kızılbaş sapkınlar olarak zulüm yapmasının yasal temelini oluşturan o ünlü fetvası olmalı.[23] Her durumda, bu terimin devletin bir cezalandırma seferi bağlamında ilk kez özel amaçlı kullanılmış olduğu gerçeği, bunun Hamadaların etnik kökenleri veya dinsel bağlılıklarını sorgulamaktan ziyade, onları yerel olarak yasadışı asiler biçiminde sınıflamaya yönelik bir girişim olduğunu düşündürüyor.

Hamadaların "Kızılbaş" olarak kategorileştirilmesinin her şeyden çok yasal bir gereç olduğunu, bu terimin bundan sonra devlet yetkilileriyle araları açıldığı her zaman bölgedeki diğer Şiiler hakkında kullanılır olması da doğrulayacaktır. Sözgelimi, Sayda sancağındaki Cebel 'Amil'in önde gelen Şii emiri Müşrif Ali el-Sagir, Cebel-i Lübnan'a kaçan Hama-

19 Sarı Mehmed Paşa 1995: 429-30, 484-5; Raşid Mehmed Efendi 1865-6: II, 194-5, 225-6.
20 Winter 2000: 230-1.
21 al-Amin 1996: II, 582; krş. Abu-Husayn 1999: 244; Abu-Husayn 2004: 9-10, 144.
22 BOA, MD 105: 5 (no. 10); MD 205: 6 (no. 17) ve MD 105: 9 (no. 28) (aynı); MD 105: 10-11 (no. 32).
23 Ebussuud Efendi 1998: 174-6; Imber 1997a: 5, 74, 85-9.



Harita 3 Batı Suriye: 18. yüzyıl eyalet bölümlenmesi.

dalardan bazılarını ağırlamasından sonra "Kızılbaş haydutların cürüm sığınağı" olarak tanımlanacaktı; 1706'da hükümet, yerel Şiilerin, "Sayda-Beyrut dağlarındaki Kızılbaşlar"ın Trablusşam'da devletle tekrar giriştikleri bir çatışmada Hamadalara yardıma gitmelerini önlemek üzere kuzeye giden yolların tutulmasını emredecekti.[24] 1722 yılında Hamadaların başı bir kez daha yetkililerle derde girdi ve "Baalbek'te İsmail Harfuş nam Kızılbaş'a ait bölgeye" sığındılarsa da, Harfuş emiri bir önceki yıl Suriye kervanıyla hacca gitmiş olduğu ve bu emrin açıkça onu hedef almadığı açıktır. Baalbek kazası, özellikle vakıf gelirleri üzerinde denetim kurmak için verdikleri mücadele, sonraki yirmi otuz yıl boyunca merkezi yönetimin dikkatini çekecek olan, oğulları Haydar ve Hüseyin

24 BOA, MD 108-81 (no. 317); MD 110-499 (no. 2285); MD 108: 259 (no. 1031); MD 114: 723 (no. 3237).

de Kızılbaş olarak nitelenmekteydi. Gelgelelim, Şihâbi emirlerinin yanı sıra İstanbul'daki baş kara ağadan (kızlar ağası, darüssaade ağası) gördükleri himaye sayesinde, hükümet onları yerlerinden etmek konusunda çaresiz kaldı.[25] Ve son olarak, ünlü şeyh Nasif Nassar'ın ölümü ve aslında Osmanlı hâkimiyeti altında Cebel 'Amil'in özerkliğinin sonunu getirecek şekilde kuvvetlerinin 1781'de Güney Lübnan'daki Cezzar Ahmed Paşa'nın kuvvetlerince yok edilmesi bir "Kızılbaş" yenilgisi olarak kutlandı.[26]

"KIZILBAŞ *MUKATAA*"

"Kızılbaş" terimi ilk olarak benzeri görülmemiş şiddetle bir cezalandırma seferini meşrulaştırmak için özel olarak Hamadalar hakkında kullanılmakla birlikte, çok geçmeden genel ve giderek de anlamsızlaşan aşağılayıcı bir yafta olarak kullanılmaya başlandı. 18. yüzyılda devletin yasadışı Şii sapkınlara karşı resmi retoriğin dikte edebileceği siyasal yolu izlemeye ne imkânı ne de iradesi kalmıştı; bunun yerine Suriye'nin iç kesimleri ve diğer eyaletlerdeki fiili otoriteyi yerel veya yerelleşmiş Osmanlı ayan ailelerine devretmeyi yeğlediler. 1698'de Hamadalar, çok yakın geçmişte Dürzi topluluğunun başlıca dirlik sahipleri ve emirleri olarak Ma'anların yerini almış olan (gerçi kendileri fiilen Sünni olsalar ve daha sonra Maruniliğe ihtida etseler de) Şihâbi emirlerinin arabuluculuk çabalarıyla Trablusşam'daki konumlarına iade edildiler. Döneme ait Osmanlı mali kayıtları, Trablusşam'ın yükseklerindeki dağlık mukataaları, hiçbir sorun yokmuşçasına gayet sakin bir dille "Kızılbaş Şeyh İsmail'in uhdesinde" veya "atalarının zamanından beri, emir Haydar Şihâbi ibn Ma'an'ın kefaleti altında Kızılbaş Şeyh İsmail adında kişiye verilmiş" olarak sıralar. 1721'de hükümet "Kızılbaş hizbinin" üç yıl tutarındaki ödenmemiş vergileri olmasından ve dağlık kazalara aralıksız baskılarına karşın, Şihâbilerin müdahalesi yüzünden daima yeniden atanmasından yakınıyordu.[27] Ertesi yıl, tam da Osmanlılar Safevi hanedanının çöküşünden doğan fırsattan yararlanmak üzere İran topraklarını ele geçirmek üzere bir sefere hazırlanırken, hükümet Trablusşam eyaletine bitişik Kızılbaş mukataasının varlığına dikkati çekmişti.[28] Osmanlı devleti "sapkın" bir mali bölge veya kurumun varlığının ideolojik olarak tasvip edemeyecek olsa bile, yerel yönetim gerçeklikleri teriminin gitgide yaygın ve faydacı kullanımı, yetkililerin artık Suriyeli Şiileri bu özellikleri yüzünden kınamayı avantajlı bulmadıklarını düşündürüyor.

25 BOA, MD 130: 415 (no. 1231); MD 162: 413-14 (no. 1173); BOA, Cevdet Evkaf 9176.
26 BOA, MD 179-172-3 (no. 474); Cevdet Paşa 1891-2: III, 104-6.
27 BOA, Maliyeden Müdevver 3347: 4; 3348: 3; MD 130-117-19 (no. 151-4).
28 BOA, MD 130-415 (no. 1231); 1721 Azerbaycan seferi üzerine bkz. Longring 1925: 130-34.

Bölgedeki yönetsel belgeler, yerel Osmanlı memurlarının da Şii bölgesindeki yetki sınırlarının açık seçik bilincinde olduğunu gösteriyor. Hama şeriye sicillerine göre, Trablusşam ile Beyrut arasındaki yolda bulunan Musayliha kalesinde görevlendirilen *mustahfizan* askerlerinin, "mezkûr kalenin Kızılbaş sınırı üzerinde bulunması" gerekçesiyle, eyalet gelirlerinden kendilerine ayrılan resimlerin artması için defalarca divan-ı hümayuna dilekçe vermişlerdi.[29] Trablusşam şeriye sicillerindeki ayrı bir kayıt da başlıca sorumluluğu "Sayda ve Mısır'a giden yol üzerindeki noktada seyyahları Kızılbaş haydutlardan korumak" olan yeni bir "bölükbaşı"nın atanmasıyla ilgilidir.[30] 1729'da hükümet Sayda valisine, Trablusşam valisi yıllık hac destek kuvvetiyle yola çıkar çıkmaz "Cübeyl tımar sahibi Kızılbaş İsmail Hamada"nın isyan ederek "mukataalara zarar verip dürüst insanları ezme" ihtimalinin yüksekliğine karşı bir uyarı gönderdi. Birkaç yıl sonra her iki vali, "Kızılbaş şeyhi"nin bütün bölgedeki eşkıyaya kendi bölgesinde yasadışı bir sığınak sunduğundan haberdar edildi.[31] Bununla birlikte, bu olumsuz görüşlerin hiçbiri, Şiilere karşı askeri bir harekâta yol açmadığı gibi, üstü kapalı olarak bu tür eylemlere katılabilecek Kızılbaşlara karşı kanun hükmünde fetvalarla da ilişkilendirilmedi.

Kaderin bir cilvesiyle, Kızılbaş mukataanın Osmanlı hâkimiyeti altındaki göreli özerkliği, uzun vadede onun sonunu da getirdi. Kırsal *hinterland*ın doğrudan denetimini terk etmekle, imparatorluk yönetimi aynı zamanda Saydalı Şihâbiler gibi daha kudretli ve bağlantıları daha güçlü ayanın, gitgide artan şekilde kendi eyaletleri dışındaki mukataalara yatırım yapmasına, yerel Maruni Hıristiyan topluluğunu kendi himayeleri altında toplamasına, sonuç olarak emirliklerini, bugünden bakıldığında "Lübnan" olarak tanımlanabilecek dağlık bölgenin tamamına genişletmesine giden yolun taşlarını döşemiş oluyordu.[32] 1759'da Maruni nüfusun Hamadalara karşı giriştiği bir dizi isyan, Yusuf Şihâbi'nin müdahalesi ve ardından ellerindeki tüm dirliklerin Trablusşam mahkemesince dört yıl sonra resmi transferiyle sonuçlandı. İlginçtir ki, bu epizodun tamamı merkezi yönetimin gözünden kaçmış gibi görünür; tek istisna, 1762'de Trablus valisini, "Hamada haydutlarının Baalbek'in Harfuş emirleriyle aynı kafada ve tavırda" olup "büyük bir Kızılbaş ayaktakımı güruhunu kumandaları altında topladığından" haberdar eden bir yazıda aktarılan, Hıristiyan köyüne yapılan saldırı olayıydı.[33] Gelgelelim, sonraki yıllarda

29 Şam, Markaz al-Watha'ip al-Tarikhiyya, Hama şeriye sicilleri 42: 212 (no. 494), 42: 392 (no. 786).

30 Trablusşam, Qasr Nawfal, Şeriye Sicilleri 11: 88.

31 BOA, MD 135: 387 (no. 1336); MD 147: 84 (no. 313); Cevdet Dahiliye 10864).

32 Winter 2010: 156-64, 168-75.

33 BOA, D 162: 413-14 (no. 1173), Trablusşam şeriye sicilleri 17: 156-6.

Hamadalar ile Cebel-i Lübnan'ın neredeyse tüm Şii kabileleri Bekaa vadisinin kuzeyine, yani bugün hâlâ yerleşik oldukları topraklara sürgüne gönderildiler. Belki Osmanlı merkezi yetkililerinin 18. yüzyılda çevresel bölgelerindeki otoriteyi genel olarak yitirmesi sonucu, Suriye'deki "Kızılbaş mukataası"nın nihai imhası, neredeyse onların bilgi veya katılımları dışında gerçekleşmişti.

YABANCI MÜDAHALESİ İLE OSMANLI REFORMU ARASINDA

Şihâbi emirlerinin hâkimiyetinin Cebel-i Lübnan, Bekaa ve Cebel 'Amil'e genişlemesi, yerel Şii topluluklarına 18. yüzyıl sonuyla 19. yüzyıl başında boyun eğdirilmesi veya zorla sürülmeleri, Lübnan tarihinin anlatısal geleneğinde ayrıntılarıyla aktarılır.[34] Öte yandan, Osmanlı kaynaklarında Şiilerden, aslında sadece bölgede ara sıra patlak vererek 18. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetini baltalamaya başlayan isyanlar ve askeri baskınlarla bağlantılı olarak bahsedilir. Fakat bu muazzam değişim döneminde tek değişmez amaçları daha kudretli aktörler karşısında bir parça daha özerkliği sürdürüp korumaya çalışmak olan Kızılbaşlar, şimdi bağlama göre değişecek biçimde, devletin düşmanları veya müttefikleri gibi görünmeye başlamıştı. 1771'de Mısırlı Muhammed Ebu E'd-Dehab ve Akkâlı Zahir el-Ömer'in savaş döneminde büyük isyanlarına destek olarak yapılan Sayda'daki Şii işgali, Osmanlı imparatorluk iktidarının belki en düşük noktasında baş gösterdi ve herhangi bir arşiv kaydına bile girmemişe benziyor; Ahmed Cevdet'in tarihindeki Şam valisine ve Şihâbi emirlerine karşı zaferlerinin betimlemesi, tıpkı "Cebel-i Lübnan" siyasetine dair genel bir özet gibi, tümüyle yerel Hıristiyan kaynaklara dayanır gibi görünüyor.[35]

Mısır'dan kaynaklanan başka bir istila esnasında, Napolyon Bonapart kuvvetlerinin Cezzar Ahmed Paşa tarafından Akkâ'da durdurulduğu 1799 yılında durum farklıydı. İstanbul'daki yönetimin bölgeden aldığı istihbarat, "Dürziler şimdiye kadar kâfirlere eğilimli veya onların peşinden gitmekteydiler. Gerçi bazı Kızılbaşlar melun kâfirlere eğilimli oldukları halde, yenilgilerine ve zayıflıklarına tanık olunca onlar da bundan pişman olup desteklerini çektiler" şeklindeydi.[36] Bununla birlikte, o yaz daha sonra verilen emirler Şiilerin suçlanmasında ayrım gözetmez ve bu önemli anda Sünni olmayan nüfusa yönelik Osmanlı tutumları hakkında ipucu sunar.

34 al-Zayn 1979; Abi Haidar 1988: 261, 43-59; Hamada 2008: I, 323-34, 507-19; II, 367-90.
35 Cevdet Paşa 1891-2: I, 313-19, 334, 338; krş. Abu-Husayn 1991.
36 BOA, Hatt-ı Hümayun (HH) 6461.

Başlangıçta "Revafız benim soylu devletimin topraklarında yerleşmiş, çeşitli yollardan ekip dikerek geçimlerini sağlar ve böylelikle yüce devlete yararlı ve onunla birlikte çalışırken" diyen belge, ardından onları Fransızlara destek ve tedarik sağlamakla suçlamaktadır: "Hıyanetleri ve aşağılık nankörlükleri" yüzünden şimdi "düşman arasında sayılacaklardır." Ebussuud'un halen geçerli olan fetvasını yankılayan emirde, kanlarının dökülmesi, "mallarının ve hayvanlarının şeriat uyarınca yağmalanması, kadınlarının ve çocuklarının köle yapılması" mübah ilan edildi. Yine de, emirlerin bu örnekte dini-hukuki anlamlarla yüklü "Kızılbaş" terimi, herhalde eşit derecede sapkın sayılan Dürzilerin yine devlete karşı itaat ve sadakat modelleri olarak yüceltilmesi yüzünden kullanılmamıştı.[37]

Sonraki yıllar boyunca Şiilerin ve diğer heterodoks grupların adı sık sık merkezi yönetim yazışmalarında sadece algılanan siyasal güvenilirleri açısından anıldı. 1803'te resmi yetkililer nezdinde yıldızı geçici olarak sönmüş durumdaki Cezzar Ahmed Paşa, rakibi Azm ailesinden Abdullah Paşa'yı Dürzi, Kızılbaş ve Nuseyri müttefiki olarak karaladı ve sonunda Şam valiliğine yeniden atanarak ödüllendirildi.[38] Cezzar'ın halefi "Adil" Süleyman Paşa, "Kasap" selefiyle farkını ortaya koymak için Şiilerle bir uzlaşma yolu buldu ve 1822'de Saydalı başka bir Abdullah Paşa, Şam valiliğini zorla ele geçirme çabasında desteklerini kazanmak için Nasif Nassar'ın oğlu Faris'e ve diğer şeyhlere Cebel 'Amil'deki mukataaları iade etti. Şam'ın savunma halindeki valisi Derviş Paşa'ysa diğer yerel yetkililerle birlikte, büyük bir telaşla "Dürzi, Nuseyri ve Kızılbaş hiziplerinin" isyana katılmış olduğunu, hatta "Kızılbaş ordusu"nun Humus yakınlarında hac güzergâhını tehdit ettiğini bildirdi; fakat "onları askeri yöntemlerle bastırmanın beyhude" olacağı ve bazı Dürzi klanlarının hali hazırda kazanıldığı cihetle, kalan diğer gruplarla uzlaşmak için "para veya hediye harcamaksızın onları yavaş yavaş" Şam'ın tarafına çekmeyi öneriyordu.[39] Ancak, tıpkı Dürziler gibi, yerel "Kızılbaş"lar da zaten isyan boyunca tek ve belirgin bir konum almamışlardı. Sadece önceki yıl Cebel-i Lübnan (Trablusşam) Şiileri Abdullah Paşa ve müttefiki olan Dürzi emirine karşı bir *'ammiye*'de (halk ayaklanması) komşuları Marunilere destek vermişlerdi; bu arada, haziran sonunda Derviş Paşa, bölgenin kesinlikle en güçlü Şii şahsiyetleri olan (kendisi açıkça böyle tanımlamasa bile) Emir Hüseyin ve Emir Salman Harfuş'un Osmanlı davasına katılmış olmasından duyduğu memnuniyeti bildirecekti.[40]

37 BOA, Cevdet Dahiliye 14612.
38 BOA, HH 3784i; bkz. ayrıca HH 56405.
39 BOA, HH 20641a-b, HH 20642, HH 20647.
40 BOA, HH 20653.

Bu belgeler, Suriye'deki (veya imparatorluğun her yerindeki) Şiilere Kızılbaş olarak atıf yapıldığı son örnekler oldu. On yıl sonra, 1832'de İbrahim Paşa tarafından Mısır'ın nihai istilası, özellikle gayrimüslim ve heterodoks nüfuslar açısından, en azından kuramsal olarak hukuki bir eşitlik verecek ve genel olarak modernleşmeci devlet ile bireysel toplumsal, ekonomik uyruk arasındaki ilişkiyi dönüşüme uğratacak yeni bir çağı başlattı. Gelgelelim, Şiiler önceki vali isyanlarına tastamam kendi özerkliklerini pekiştirme aracı olarak kucak açmışken, İbrahim Paşa'nın zora dayalı, merkeziyetçi reformları ve Beşir Şihâbi'yle ittifak kurma kararı artık sadece onların direnişine yol açmaktaydı. Daha 1834 gibi erken bir tarihte, önde gelen Harfuş emirleri, tıpkı Hamada ailesi üyeleri gibi, Mısırlılara karşı direnişi koordine etmek üzere kumandan Mehmed Paşa'nın Osmanlı seferi kuvvetleriyle irtibata geçmiş durumdaydı.[41] Harfuş ailesinin bazı fertlerinin Baalbek'in denetimini ellerinde tutmak için İbrahim Paşa'yla işbirliği yapma çabalarına karşın, 1839'a gelindiğinde Şiiler yekvücut halde, kıyı şeridindeki dağlık bölgelerde onun iktidarını kırmak ve bölgenin Osmanlı hâkimiyetine dönmesini sağlamak için yapılan ayaklanmada önemli rol oynadılar.

Sonraki yıllarda Osmanlı hâkimiyeti büyük bölümü itibariyle, Lübnan'daki Maruni ve Dürzi topluluklar arasında her birinin Fransız ve İngiliz destekçilerinin de onayını kazanacak nafile bir iktidar paylaşımı arayışından ibaret kaldı. 1845'te hariciye nâzırı Şekib Efendi, bu iki yarı özerk *kaim-makamiye*'ye hizmet etmek üzere Avrupa himayesinde kurulmuş (ama aslında diğer vilayetlerde de başlatılan danışma meclislerine benzeyen) on iki üyelik bir meclis atadı. Bunlar Şiilerin reform çağındaki muğlak statüsünü gayet iyi özetlemektedir: Yerel olarak başat mezheplerden her biri meclise bir kadı ve bir danışman seçebilirken, devlet herhangi bir Şii hukuki otoritesini tanımadığı için Şiilerin bir Sünni kadı tarafından temsil edilmesi gerekiyordu.[42] Bu arada Harfuşiler de Şihâbi emirliğinin çökmesinin ardından Bekaa hâkimiyetine geri dönmüşlerdi, ama artık Hıristiyan topluluklarının çıkarını gitgide daha çok kollayan Fransa'nın savunmasıyla yüz yüzeydiler. Osmanlı hariciye nezareti evrakı, örneğin, 1856-7'de Salman Harfuş'un Fransız mahmisi Yusuf Cuday ve diğerlerine karşı yaptığı ve bazıları on yıllık geçmişe dayanan çeşitli tecavüzlerini inceleyecek bir komisyonla ilgili ayrıntılar vermektedir.[43]

Başlangıçta Girit'e sürülen Harfuş emirlerinin, "kendi öz topraklarından ayrılıkları ve bunca yıl sonra oğullarıyla ailelerine duydukları

41 Rustum 1986-7; II, 480 (no. 3819), 499 (no. 3915), 501 (3924).

42 Havemann 1983: 171, 179-80, 348; Farah 2000: 438.

43 BOA, Hariciye Mektubi Kalemi 35/16; Hariciye Nezareti Tercüman Odası 197/36.

özlemi" gözden geçirmesi için kişisel sadakat ve himaye gibi daha eski kavramlardan söz eden bir mektupla, saltanata yaptıkları alçakgönüllü başvurulardan sonra, 1860'ta Suriye'ye dönmelerine izin verildi.[44] O yıl daha sonraları Hıristiyanlarla Dürziler arasında patlak veren mezhep şiddetinden Şiilerin uzak durmalarına karşın, Salman Harfuş, Yusuf Bey Karam'ın isyanına katılması üzerine mücrim ilan edildi ve birkaç yıl sonra Şam'da ölü ele geçirildi.[45] Ailenin geri kalanı 1865'te Edirne'ye sürgün edildi; Osmanlı belgelerinde Harfuşların son izleri yüzyılın sonuna doğru İstanbul'un sivil bürokrasisindeki çeşitli memuriyetlere atanmalarıyla ilgilidir.[46]

SONUÇ

Suriyeli "Kızılbaş"lar, imparatorluğun başka yerlerinde neredeyse büsbütün anonim olan bir görüngüye birer isim ve çehre kazandırmaları sayesinde, Osmanlı Şiiliğine ilişkin kavrayışımıza katkıda bulunmuşlardır. İlk olarak 16. yüzyıl Osmanlı tarihleri ve resmi belgelerinde, Anadolu'dan yayılan iyi tanımlanmamış, ama açıkça sorunlu bir aşiretsel ve dinsel hareketi adlandırmak için kullanılan terimin, Lübnan'ın zaten iyi tanınmış On İki İmamcı ileri gelenleri olan Hamadalar, Harfuşlar ve diğer ailelerine uyarlanması, Osmanlıların heterodoksi anlayışlarına farklı bir ışık tutar. 1516'daki fethin ardından, bu aileler mukataacı olarak, hatta Tadmur ve Humus gibi ikincil derecedeki sancaklarda, Suriye kıyı şeridindeki dağlık bölgelerinin vergi ve asayiş sorumluluklarını taşımak üzere Osmanlı taşra yönetiminde sık sık görevlendirildiler. 1691 ila 1822 arasında Osmanlı merkezi yönetimi ara sıra Ebussuud'un fetvasını anarak, vergi ödememe veya haydutluk gibi çok daha dünyevi suçlarından ötürü onları Kızılbaş sapkınlar olarak adlandırmayı seçti, ama bu belgeler bile, yetkililerin onları aslında ne Anadolu aşiretleriyle bağlantılı ne de İran'ın destekçisi olarak gördüklerini açıkça ortaya koymaktadır. 18. yüzyılda merkezi devlet kıyı şeridinin *hinterland*ında, hâlâ mezhep bağlılıklarından bağımsız olarak yerel ileri gelen hanedanların özerkliğe yakın konumuna razı oldu ve "Kızılbaş" terimini Şiileri öldürmenin hukuki bir meşrulaştırması için seferberlik çağrısından çok, hafifçe aşağılayıcı bir etnografik tanımlayıcı olarak kullanmaya başladı.

Bu anlamda, Osmanlı taşra yönetiminin değişen paradigması –16. yüzyılda başlayan memurlukların parasallaşması ve özelleşmesi, iktida-

---

44 BOA, Divan (Beylikçi) Kalemi 147/90.

45 Kerr 1959: 79, 83-4; BOA, İrade Dahiliye 38239.

46 BOA, Cevdet Dahiliye 5142; Dahiliye Mektubi Kalemi 1668/78, 2064/99, 2065/83.

rın yerel veya yerelleşmiş ayana nakli ve nihayet 19. yüzyılın merkeziyetçi reform girişimleri– muhtemelen Suriyeli Şiilerin kaderini anlamakta, dinsel yönlenim veya zulüm sorunundan daha iyi bir çerçeve sağlayacaktır. Osmanlı döneminin büyük bölümünde, bu Kızılbaşlar, aşiretler ile devlet temsilcileri arasında ara sıra yaşanan kaçınılmaz şiddet olaylarına rağmen, bölgedeki devlet yönetim sistemiyle alabildiğine bütünleşmişlerdi. Modern dönemde Avrupalı emperyalist çıkarlarla uyum içinde hareket eden yerel rakiplerinin elinden uğradıkları marjinalleşme, Şiiler olarak sadece onlara özgü olmaktan çok uzaktı ve aslında imparatorluğun bir bütün olarak geçirdiği değişimin sonucu olarak görülebilir.

On Üçüncü Bölüm

ŞİDDETİN EGEMENLİĞİ
1550 ila 1700 Arasında Celaliler

Oktay Özel

Günümüz tarih yazımı, genellikle 16. yüzyıl sonuyla 17. yüzyıl başı Osmanlı tarihini, öncelikli olarak Anadolu'da ve daha küçük bir ölçekte Kuzey Suriye'de baş gösteren Celali isyanlarıyla ilişkilendirilen bir kriz dönemi olarak betimler.[1] Celali isyanlarının nedenlerine dair tartışmalar, büyük bölümü itibariyle 16. yüzyıldaki siyasi-mali ve ekonomik-demografik gelişmelerin çevresinde toplanmaktadır. Yakın zamanlarda bu tartışmalara, imparatorluk ve toplumun 17. yüzyıl boyunca Celali hareketleriyle ve iklim değişimleriyle paralel olarak yaşadığı bütüncül dönüşümün doğası olarak, yağmacı devletin temsilciliği sorunu eklenecekti. Okuduğunuz makale, bu meseleyi yakın geçmişte keşfedilen kaynaklara dayanan yeni bulgular ışığında yeniden değerlendiriyor. Demografik, ekonomik ve siyasal iç dinamiklerin ve koşulların yanı sıra, 1590'larda kırsal kesimlerde başta köylü kitleleri olmak üzere marjinalleştirilmiş grupları eşkıyalık ve isyan biçiminde şiddet dolu tepkilere yönelten konjonktürel etkenler irdeleniyor. Tarihsel bağlamın ve nedenlerin bir yeniden inşasını, Celali hareketlerinin yıkıcı niteliği ve Anadolu'daki sonuçlarına dair tartışmayla birlikte, bu şiddetin Osmanlı sosyal tarihi içinde bir görüngü olarak doğasını ele alan bir çözümleme izliyor. Makalenin temel argümanı, Celali hareketlerinin siyasal düzeydeki çözümlemesinin gerek bu hareketlere zemin hazırlayan tarihsel sürecin kendine has özelliklerini gerekse 17. yüzyıl boyunca devam eden yıkıcı şiddetin ölçeğini anlamakta yetersiz kalacak olmasıdır. Eşkıyalık ve ara sıra baş gösteren isyanlar, kırsal toplumu, ekonomiyi ve ekolojik çevreyi değiştirmeye devam ettiği kadar, daha sonraki Osmanlı Anadolu toplumunun içkin niteliğine dönüşecek bir kurumsallaşmış şiddet mirası da bırakacaktı.

1 Eşkıyalar ve asiler için kullanılan en yaygın ve aşağılayıcı Osmanlı imparatorluk terimi olarak "Celali" sözcüğü, 1519'da Orta Anadolu'da Şeyh Celal'in adını taşıyan ve Kızılbaşlıkla bağlantılı ayaklanmadan gelmektedir.

BAĞLAM VE NEDENLER

Mali Kriz ve Askeri Kurumlar

1580'lerin sonuyla 1590'ların başı, Osmanlı mali yönetimi açısından kritik yıllardı. Yükselen fiyatlar, artan savaş harcamaları, merkezi hazineye vergi akışında yaşanan aksamalar ve bütün bunların gerek imparatorluk muhafızları gerek piyade ve süvari olarak düzenli ordudaki kapıkullarının maaşlarını ödemekte yarattığı güçlükler, Osmanlı hazinesinin üzerinde büyük bir baskı oluşturmaktaydı. Bu bunalıma pratik çözüm parada devalüasyon ve tağşiş oldu: 1584 ila 1589 arasında Osmanlı akçesi %100 değer kaybetti ve gümüş içeriği %40 düştü.[2] 1589'da bir diğer devalüasyon girişimi ve yeni parayla tam maaşları ödemekteki yetersizlik, İstanbul'daki saray sipahileri arasında, ancak baş defterdarın idamı ve vezirin sorumlu tutulmasıyla yatıştırılabilen bir isyanı kışkırtacaktı. 1593'teki benzer bir başkaldırıdaysa veziriazam azledildi ve defterdar ancak güç bela kurtarılabildi.[3] Mali kaygılar artık hükümetin birincil önceliği haline gelmişti.[4]

Para tağşişi II. Mehmed'in döneminden (1451-81) itibaren yaygın bir uygulama olagelmişti. 1589'daki çok şiddetli tepki, kısmen maaşlı kulların sayısında 16. yüzyılın üçüncü çeyreğindeki büyük artışa, kısmen de İstanbul merkezli askerler arasında gitgide büyüyen kenara itilme hissine borçluydu.[5] Bir yandan devşirme aracılığıyla Hıristiyan oğlanların toplanması uygulaması devam ederken, özellikle sınır savaşları ve şehzadeler arasındaki taht savaşları dönemlerinde yerel Müslüman köylülerin toplanmasıyla sayıları da iyice artmıştı. Bu şekilde toplanıp daha sonraları kapıkulu askeri konumu ve maaşı verilen köylüler, İstanbul merkezli kapıkulu askerleri tarafından dışarlıklı (*ecnebi*) olarak görülüyor ve kendi aralarına karışmaları yerleşik bir kuralın ihlali olarak değerlendiriliyordu.[6] Dahası, İran'a (1578-90 ve 1600'lerin başı) ve Habsburg Macaristan'ına karşı yapılan uzun süreli savaşlar boyunca, mali kriz derinleştikçe kapıkulu askerlerinin konumu da gitgide yozlaştı. Ücretler, zamanında ödendiğinde bile, tağşiş ve yükselen fiyatlar yüzünden hızla değerini ve

---

2 Tezcan 2001: 39-9; krş. Tezcan 2009a: Burada yazar bu yılların mali krizini, Osmanlı devlet hazinesinin yüz yüze kaldığı güçlüklerden ziyade, "pazar güçlerinin dayatmaları"na atıfla yorumlar.

3 Selaniki Mustafa Efendi 1989: I, 209-12, 301-5; Âli 2000, III, 547-53; Hasan Beyzade Ahmed 2004: I, 375-7; II, 346-59.

4 Koca Sinan Paşa telhisleri 2004.

5 *A.g.e.,* 20-1, 89-90, 100-1.

6 *A.g.e.,* 33-4, 85, 89.

satın alma gücünü yitiriyordu.[7] Dönemin kaynakları ayrıca bu askerlerin, ödenmemiş maaşlar, tutulmamış sözler veya yetersizlikleri, aşağılamaları ve iktidarlarını suiistimal etmeleri yüzünden kumandaları altında çarpıştıkları paşalar ve vezirlere karşı giderek yoğunlaşan güvensizliğine de değiniyordu.[8]

Kapıkulu askerleri kendilerini imparatorluk seçkinlerinin tüm kategorilerini etkilemeye başlamış bir "seçici terfi" ikliminin kaybedenleri arasında görmüş de olabilirler.[9] İstanbul'da görevlendirilmiş olduklarından, hangi yüksek rütbelerin ve kazanç getirecek dirliklerin, liyakate göre tevcih edilmek yerine (çağdaş gözlemcilerin çoğu zaman 'rüşvet' olarak gördükleri) avans ödemelerine karşı satıldığını ilk gözlemleyenler de onlar oluyordu. 1590'lara gelindiğinde, bütün ümeralıklar kıdemli askeri yöneticilere, hazineye altın olarak yapılan avans ödemeleri karşılığında ve veziriazamlara verilmeye başladıkça, makam satışı yerleşik bir uygulamaya dönüşmüştü.[10] Böylelikle, alt düzey kullar daha yüksek konumlara yönelik umutlarının tedricen yok olup gittiğine tanık oldular. Mali ve askeri yönetimdeki dalgalanmalara giderek daha çok maruz kalarak, yozlaşan koşullara daha da şiddetle tepki göstermeye koyuldular.

İstanbul kapıkulu askerleri bu krizden etkilenen tek grup değildi. 16. yüzyıl ortasından itibaren, binlerce orta ve alt düzey taşra sipahisi de – askeri hizmet karşılığı dirliklerle finanse edilen tımarlı sipahiler– Osmanlı gelir paylaşım sistemindeki benzer mali ve yönetsel değişimlere tepki göstermeye başlamıştı.[11] Sipahi sınıfı başlangıçta büyük ölçüde yerel unsurlardan oluşuyordu ve çoğunun Osmanlı öncesi dönemlerden derebeyi veya askeri aristokrasisiyle bağları vardı. 15. yüzyıldan itibaren, tımarlı askerler olarak Osmanlı tımar sistemine daha sıkı eklemlendiler, ama dirliklerinin boyutu küçülüp değer kaybettikçe tedricen eski imtiyazlarını yitirdiler.[12] Zamanla yerlerini devşirme-kul kökenli tımarlılara bırakmaya başladılar[13] ve her iki grup için de 16. yüzyılda daha küçük, daha az değerli dirliklere doğru bir eğilim vardı.[14] Yüzyılın ortasına kadar, özellikle Anadolu'da gitgide büyüyen bir hoşnutsuz sipahi havuzu oluşmuştu.

7 Akdağ 1977; İnalcık 1978.
8 Âli 2000: III, 512-25, 556-92; Peçevi 1981: II, 206-7; Andreasyan 1962-3: 34.
9 Barkey 1994: 11.
10 Koca Sinan Paşa telhisleri 2004: genel olarak.
11 Arıcanlı ve Kafadar 1990.
12 Özel 1999.
13 1555'te, oğlu Mustafa'nın idamının ardından Anadolu sipahilerinin huzursuzluğuyla yüz yüze kalan Sultan Süleyman, 20.000 akçe ve üzerindeki dirliklerin sadece imparatorluk yeniçerilerine verilmesini emrederek taşra sipahilerine daha küçük tımarları bıraktı (Turan 1961: 38; Cezar 1965: 148-51).
14 Özel 1993: 108-18; Barkey 1994: 49.

Enflasyon ve para değerinin düşürülmesinin, muhtemelen sipahiler üzerinde de olumsuz etkileri olmuştu; zaten iklim değişiklikleri ve öngörülemeyen hasatlar nedeniyle gelirdeki doğal dalgalanmalar da vardı. Sabit gelirli dirlikleri değer kaybettikçe, kendilerini ve atlı askerlerini (*cebeli*) askeri seferler için donatmak, özellikle 1578'den itibaren düzenli seferlerle geçen otuz yıllık dönemde güçleşmeye başladı.[15] O yıla geldiğinde, birçok kişi yasadışı ödemeler ve gıda maddeleri alarak gelir kaynaklarını, yani vergi ödeyen köylülüğü sıkıştırmaya, kanundışılığa ve *de facto* haydutluğa doğru sürüklenmeye başlamıştı bile. 1600'e kadar, geri kalan tımar sahiplerinin önemli bir bölümü, giderek küçülen kaynaklarıyla askeri seferlere katılma gücünü düpedüz yitirmişti; birçokları askeri yükümlülükten kaçmanın yolunu arıyordu.[16]

Taşra sipahileri arasındaki tepkici hoşnutsuzluğun en ciddi tezahürü, 15. yüzyılın son çeyreğinden 1560'lara kadar, rekabet halindeki şehzadeler arasındaki taht mücadelelerinin yol açtığı siyasal krizlere doğrudan karışmalarında kendini gösterdi: Bunlar I. Selim ile Ahmed (ve onun oğlu Murad, 1507-12) ve Bayezid ile II. Selim (1559-62) arasındaki mücadelelerdi.[17] İlki, Osmanlı-Safevi çatışmasının ve ister dini-ruhani nedenlerle olsun ister Safevi davasına yakınlıktan veya mali ve askeri/siyasi statülerindeki yozlaşmadan kaynaklansın, onun ürünü olan Kızılbaş isyanlarının en şiddetli evresiyle örtüştü.[18] Ayrıca 1530'lardan itibaren, merkezi yönetimin tedricen tüfekli asker sayısını azaltması da bir bütün olarak sipahi sınıfının konumunu baltaladı.[19] Dolayısıyla, 1550'lerin Bayezid-II. Selim rekabetinde, kırsal kesimde dirliklerini geri almayı veya koşullarını düzeltmeyi umut eden ve rakip şehzadelerin desteklerine başvurduğu önemli sayıda hoşnutsuz sipahi vardı.[20]

İlk olarak Akdağ'ın ileri sürdüğü gibi, 16. yüzyıl sonuyla 17. yüzyıl başındaki Celali isyanları, genel mali bunalımın yanı sıra kapıkulu ve sipahi kurumlarının dönüşümleriyle çok yakından bağlantılıydı. 1590'lara kadar, yalnız Anadolu'daki sipahiler değil, her yerdeki kapıkulları da yasadışı faaliyetlere ve şiddet dolu tepkisel hareketlere katılır olmuştu. Aynı askerlerin gitgide disiplinsizleşen davranışlarıyla askeri seferlerin yanı sıra düzenli sınır akınları esnasında olabildiğince çok savaş ganimeti toplamaya yönelik dizginlenemeyen arzusu da bu tabloyu tamamlar.[21]

15 Faroqhi 1986b: 75-6, 81.
16 Akdağ 1963: 161-5, 185-6; Akdağ 1945; Cezar 1965: 165-6.
17 Turan 1961; Yıldırım 2008.
18 Akdağ 1945; Cezar 1965: 86-98, 154; Yıldırım 2008.
19 Cezar 1953: 155-65; Yücel 1988: Kitâb-ı Mesâlihi'l Müslimin, 99-100.
20 Turan 1961: 13-14, 107.
21 Âli 2000: III, 689; krş. Yücel 1988: Kitâb-ı Müstetâb, 11.

Zulüm ve Demografik-Ekonomik Etkenler

Kötü yönetimin, mali bunalımın, aşırı vergilendirmenin ve merkezi yönetimin başta kullar ve sipahilerin şahsındaki temsilcilerinin sergilediği zorbalığın başlıca kurbanları imparatorluğun sıradan uyrukları (*reaya*), özellikle köylülerdi.[22] Ayrıca ekonomik ve demografik etkenler de köylülüğün kötüleşen koşullarına katkıda bulunuyordu. İmparatorluk çapındaki nüfus tahrirleri, 16. yüzyılda vergi ödeyen nüfus ve tarım ekonomisinde neredeyse doğrusal bir büyüme eğilimine işaret eder. Gerek kırsal gerek kentsel yerleşimler, tıpkı tarımsal üretim gibi büyümüştü.[23] Ekilebilir araziler, özellikle bereketli toprakların olduğu bölgelerde son sınırlarına dek ulaşmıştı; bazıları hızla kasabalaşan yeni köyler doğmuştu. Bundan başka, Bozok ve Kayseri gibi bölgelerde yarı göçebe unsurlar arasında yerleşik yaşama doğru belirgin bir eğilim kendini gösteriyordu.[24]

Ne ki, ekonomik ve demografik genişleme kendi sorunlarını da getirdi. Köy çiftliklerinin defalarca parçalanması, ellerinde işlenebilecek asgari araziler bulunan veya hiç topraksız kalmış bir "artık" nüfus yarattı. 1570'lere gelindiğinde, topraksız köylü sayısı, boyutları küçük bile olsa hâlâ toprağı olan hane halklarının sayısını aşmıştı.[25] Bir başka kritik ve ilgili gelişme de, bekâr yetişkin erkek sayısındaki keskin bir artıştı. Gayrisafi tarımsal hasıla, tarımsal arazilerdeki genişlemeyle birlikte büyümüş olsa bile eninde sonunda sınırlı bir artıştı; ayrıca nüfus artışı ekilebilir arazilerdeki artışı fersah fersah aşmıştı. Bu durum iki büyük soruna yol açtı: Özellikle Anadolu'daki bereketli toprakların yoğun yerleşimli bölgelerindeki demografik baskı ile 16. yüzyılın son çeyreğinde ciddi bir geçim sıkıntısı yaratan kişi başı üretimdeki düşüşe.[26] Bu etkenler bir araya gelerek, en dinamik köylü gruplarının büyük bölümünü köylerinden çıkarıp geçim kaynaklarını başka yerlerde aramaya itti.[27]

Gelgelelim, demografik baskı ve geçim sıkıntısının işaretleri imparatorluğun her yerindeki kırsal bölgelerde mevcuttu. Hayati soru, Celali hareketlerinin, devasa orduların büyük isyanlarının kronik dalgaları halinde, neden başka yerlerde değil de, sadece Anadolu'da ve Kuzey Suriye'de baş gösterdiğidir. Balkan eyaletleri küçük çaplı eşkıyalık ve yol soygunlarının tacizi altındaydı.[28] Kuzey Afrika dahil Arap vilayetlerinde, kabile

22 İnalcık 1972.
23 Özel 2004: 125-6; McGowan 1981: 45-79; İnalcık 1994. Krş. Tabak 2008, bu tür gelişmeler hakkında bir Akdeniz perspektifi için.
24 Özel 2004; krş. Gündüz 2009: 61.
25 Cook 1972: 37-8; Özel 1993: 76-9; Öz 1999: 190-1.
26 Cook 1972; Öz 1999; İslamoğlu-İnan 1994.
27 Gümüşçü 2004; krş. Hütteroth 2005, 2006.
28 Peçevi 1981: II, 145-6, 216-18; Hezarfen 2002; Adanır 1998: 304-8.

eşkıyalığı kronikti ve kendine özgü bölgesel isyanlar sıkça kendini gösteriyordu. Yine de, ne Balkanlar'da ne Arap vilayetlerinde Celali tarzında bir görüngü yaşandı.

Muhtemel yanıtlar, Osmanlı hâkimiyetindeki Anadolu'nun yarı yapısal üç temel niteliğinde yatıyor. İlki, başta Karaman, İç-il ve Zülkadriye vilayetleri gibi, Anadolu eyaletinin Batı Toros bölgelerinde, sosyopolitik özellikleri dinamik ve hareketli yarı göçebe aşiretlerin yaşam tarzıyla devletin merkeziyetçi politikaları arasındaki gerilimle şekillenen büyük ve denetlenemez bir Türk/Türkmen nüfusun varlığıdır.[29] Aynı şekilde, Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de merkezi yönetimin başlıca sorununu, rutin olarak yol soygunu, akın ve yağma hareketlerine girişen Kürt ve Arap aşiretleri oluşturuyordu.[30] İkincisi, 1240'ların Babai ayaklanmaları ve 1410'ların popüler-mesihçi Şeyh Bedreddin isyanı üzerinden devam ederek 16. yüzyıl başındaki Kızılbaş çağına kadar kendini gösteren, mesihçi ideoloji ve aşırı özverili bir fanatiklik geleneğiyle ilişkilendirilen bir "halk muhalefeti kültürü"dür.[31] Bu kültür, merkeziyetçi devlete direnişi besledi.[32] Üçüncüsü de, sadece Anadolu vilayetlerindeki "şehzade sancakları" uygulamasının ve Osmanlıdaki rekabetçi saltanat silsilesi sisteminin kronik sosyopolitik istikrarsızlığa yönelik benzersiz bir kaynak oluşturmasıydı. 1402'de I. Bayezid'in Ankara yenilgisinin ardından uzun iç savaş döneminden başlayarak, rakip şehzadelerin kendi bulundukları yörelerin ileri gelenleri ve sıradan nüfusunun desteğini kazanmaya yönelik dönemsel girişimleri, hassas toplumsal dengeyi bozdu, sınıf bariyerlerini baltaladı ve halk hoşnutsuzluğunu daha da hararetlendirdi. Köylüler kadar, yarı göçebe Türkmen ve Kürt unsurların da aralarında bulunduğu reayanın en hareketli ve ekonomik olarak en yoksul kesimlerinde merkeziyetçi sultani politikalara direniş, 1507-12 arası ve özellikle 1559-62'nin hanedan mücadelelerinde arttı.[33] Bu ikinci dönemde, bu tür adamlar toplu halde savaş karargâhlarına asker alınarak tımarlı sipahi veya kapıkulu konumu elde ettiler. Rakip şehzade ordularının temel direği olarak, daha da siyasallaştılar. Arıcanlı ve Kafadar, bu bağlamda Sultan Süleyman'ın oğullarının "ilk Celali liderleri" olarak kabul edilebileceğini ileri sürmektedirler.[34]

Başka bir açıdan, Yunus Koç da, devletin, yukarıya doğru hareketlilik ve statü değişimi imkânı sunmak yoluyla toplumun alt tabakalarının en

29 Kafadar 1997-98: 44; Yıldırım 2008.

30 Soyudoğan 2005: 16-20.

31 Osmanlı İmparatorluğunda muhalefet ve halk ayaklanmalarına ilişkin yakın tarihli bir yeniden değerlendirme için bkz. Barkey 2008: 154vd.

32 Cezar 1965: 86-98; Cook 1972: 24-7; Koç 2005.

33 Krş. Cook 1972: 34-7, ve, 1480'ler için, Tansel 1966: 25-6, 33, 36-8.

34 Arıcanlı ve Kafadar 1990.

hareketli, en dinamik unsurlarını özümseme kapasitesindeki düşüşün altını çizer.[35] Bu özellikle, gitgide artan sayıda genç köylünün talebe olarak doldurdukları medreselerden, Osmanlı dinsel ve bürokratik kurumunda hiçbir istihdam umudu olmaksızın mezun olarak, kendi yörelerinde sadakalar toplayarak dolaştıkları Anadolu için geçerliydi. Bu durumun, medrese talebesi (*suhte*) çetelerinin gerek kırsal gerek kentsel alanlarda 17. yüzyıl başına dek faal hale geldiği kronik eşkıyalığa dönüşmesi çok sürmedi.[36] Üstelik 1550'lerde rakip şehzadelerin topladığı, sonradan dirlik veya kapıkulu rütbesi almayı başaramayan ve *levend* adı verilen paralı askerler de, çoğunlukla tüfeklerle techiz edilmiş haydut çeteleri kurdular.[37] Daha II. Selim döneminin (1566-74) başlarında, Anadolu'nun kırsal kesiminde düşük düzeyli, ama kronik eşkıyalıkta faal, bayağı büyük ve tehlikeli derecede hareketli bir kırsal nüfus vardı.

Yaklaşık 1580 ila 1600 Arasındaki Patlama

Tüfekli asker-eşkıya sayısı, vilayet yöneticilerinin aynı kişileri, yani köklerinden kopmuş köylüleri *sekban* veya *sarıca* denilen paralı askerler olarak maiyetlerine aldığı 1580'ler ve 1590'larda arttı. Çağdaş kaynaklar, böyle bir eğilimin o sıralarda hızlanarak, gitgide daha çok köylünün bu maiyetlere katılmak üzere evlerinden ayrılmasını teşvik ettiğine işaret eder.[38] Bu ölümcül bileşim –padişahın taşra temsilcileri ve sekbandan oluşan maiyetleri – öncelikli olarak geri kalan vergi ödeyen köylüleri hedef alan baskı eylemlerini daha da geliştirdi. Akdağ, 1590'larda bağımsız olarak veya taşra ümerasının maiyetlerinde olmak üzere, Celali çetelerinde faal yüz bin kadar levendât ve sekban olduğunu tahmin eder.[39]

Bizzat taşra yöneticilerinin genel durumu da, makam edinip elde tutmanın yüksek maliyetleri yüzünden hızla gerilemekteydi.[40] Ordunun gitgide marjinalleşen üyelerinin içerlemesi, payitahtta ayaklanma eylemleri, vilayetlerdeyse artan kanunsuzlukla sonuçlandı.[41] Tarihçilerin "adaletname" terimiyle andığı özel sultani fermanlar, ümeraya başlıca vazifelerinin adaleti gözetmek ve her türden yasadışı eylemden uzak durmak olduğunu hatırlatıyordu.[42] Bununla birlikte uygulamada, otoritedeki kopukluk, saraydan başlayarak her türlü yönetsel makam düzeyinden geçerek reaya

35 Koç 2005; krş. Kafadar 1997-8: 53-4.
36 Akdağ 1963: 85-107.
37 Jennings 1980; krş. Cezar 1965: 166-7.
38 Cook 1972: 32-3.
39 Akdağ 1966: 205-7.
40 Koca Sinan Paşa telhisleri 2004; Âli 2000: III, 541.
41 Peçevi 1981: II, 231-2, 239-42, 257.
42 İnalcık 1965a; krş. Uluçay 1944: 208-14.

kökenli sekbanlara kadar inerek toplumun tüm sektörlerini kat eden çok daha karmaşık bir görüngüydü.

16. yüzyıl sonundaki uzun süren savaşlar, kırsal nüfusa ve ekonomiye fazladan yükler getirdi. 1578-90'da İran'la yapılan savaş, seferdekiler kadar kışı geçiren muazzam orduların tedariki için verdikleri ekstra vergiler, emek ve hayvanlar gibi savaş dönemi yükümlülüklerini artırarak, gerek köylülere gerek göçebelere özellikle zarar verdi. Bu dayatmalar 1593-1606 Macaristan savaşında ve 1600'lerin başında Anadolu'daki asilere karşı yapılan "Celali seferleri" için de devam etti.[43] Devlet hazinesi, nakit sıkıntısını yalnız para tağşişiyle değil, ayrıca olağandışı vergiler olan *avarız* ve *tekâlif* yöntemlerini düzenli hale getirmek[44] ve bu vergilerle ayni hizmetlerin yanı sıra gayrimüslimlerce ödenen *cizye* oranlarını yükselterek aşmaya çalıştı. Bütün bunlara tepki olarak, vergi ödeyen reaya bu gasplara, taşra yöneticilerinin vergi toplayan memurlarına ve diğer yetkililere karşı silahlanarak direnmeye başladı. Bu arada, İstanbul kapıkulları gibi, taşralardaki sipahilerin gittikçe artan bir bölümü de askeri seferlerden kaçmaya başladılar.[45] Sonuç, tüm toplumsal düzeylerde alabildiğine hareketli ve hoşnutsuz unsurlarıyla, kırsal kesimin tehlikeli şekilde militerleşmesi oldu. Dahası, Sam White, köylülerin üzerinde ciddi bir "dış baskı" olarak bütün bu gelişmelerle örtüşen olağandışı iklim dalgalanmalarına dikkati çeker. Ona göre, kuraklık ve kıtlık yılları da yüzyılın son on yılında şiddetin ve eşkıyalığın artışında hayati bir rol oynamıştı.[46]

Andıç ve Andıç ise bu gelişmeyi imparatorluk hazinesinin gelirlerini artırmanın yanı sıra ümera tarafından imparatorluk sisteminde kendilerine sağlanan sayısız fırsatları keyfi şekilde kullanan, alabildiğine siyasallaşmış akrabalık ağları yaratma yoluyla büyütmeyi amaçlayan bir "yağmacı/yırtıcı maliye" sisteminin sonucu olarak görür.[47] Sonuç, temsilcilerin –yani askeri sınıfın– belirli kesimlerinin imtiyazlar ve siyasal ihsanların yeniden dağıtım mekanizmasından dışlanması, reayanın da imparatorluğun refah ve varlık sisteminden dışlanarak, eninde sonunda hukukun kıyılarına dek itilmesi oldu. Cook, temsilcilik sorununu biraz daha ileriye götürerek, aynı kurumsal esnekliğe dikkati çeker. Bu esneklik Osmanlı yönetici seçkinlerinin, temsilcilerine gerek Osmanlı Anadolu'su gerek başka yerlerde mevcut toplumsal yapının muhafazasında ağırlıklı bir çıkarı olmaksızın, saltanat ile uyrukları arasındaki bölgede kendi

43 Topçular Kâtibi 2003: I, 353.
44 Koca Sinan Paşa telhisleri 2004: 131, 165-6.
45 Akdağ 1963: 185-6; İnalcık 1972; krş. Faroqhi 1986b.
46 White 2008: özellikle 214vd.
47 Andıç ve Andıç 2006.

kendilerini idare edebilmeleri için hatırı sayılır manevra alanı bırakmaktaydı.[48] Kuramsal olarak, Osmanlı "merkezileşmesi"nin temsilcileri olarak işlev görüyorlardı, ama uygulamada, (gerek askeri gerek ekonomik) kendilerini yeniden üretecek araçlar sayesinde gayet bağımsız hareket ediyorlardı. Bunu ille de tımar gibi temel kurumları muhafaza etmek yoluyla değil, daha çok kendilerini değişen koşullara faydacı yaklaşımla uyarlayarak ve çoğu zaman kendileri için bile yüksek bedeller ödeyerek yaptılar. Burada, Osmanlı yönetici sınıfının tımarlılar ve kapıkulu askerleri gibi alt düzey üyelerinin doğmakta olan seçkinlerin veya Andıç ve Andıç'ın tanımıyla imparatorluğun "alt-devlet yapısı"nın bir parçası olmadığına dikkat etmek gerekiyor. Tam tersine, reaya ile birlikte onlar da, 16. yüzyıl sonlarında başlayan tedrici kurumsal çözülmenin ve daha derindeki imparatorluk dönüşümünün kaybedenler tarafında yer alıyorlardı.

CELALİLER: EŞKIYALIK VE İSYANLAR

Dönemin kaynakları ittifak halinde 1596 Macaristan seferinin, Osmanlı kırsal kesiminde şiddetin ve yıkımın tırmanmasındaki hayati etkisine işaret eder. Haçova'daki zafere karşın Osmanlı ordusu muharebe meydanında güçlük çekip çok zayiat verdi. Birçokları da kaçarak veya ortadan kaybolarak, padişahı ve kumandadaki vezirleri dehşete düşürdüler. Bir özet yoklama defteri, binlerce yeniçerinin firar ettiğini ve dönemin kaynaklarına göre, 30.000 kadar tımarlı sipahinin sefere hiç katılmazken, diğerlerinin de yerlerine başkalarını göndermiş olduğunu gösteriyordu. Verilen cezalar ağır oldu: Gerek firariler gerekse gelmeyenler yakalandıkları yerde idam edilecek, tüm rütbeleri, dirlikleri ve gelir kaynakları geri alınacaktı. Binlerce yeniçeri ve sipahinin "karşı tarafa" (*öte yaka*), yani Anadolu'ya kaçtıkları söylenir. Çoğu genellikle Anadolu'da faal haldeki levend ve sekbanlar kendi çetelerini kurarak büyük çaplı eşkıyalığa giriştiler.[49] Bu durum nihayet merkezi yönetiminin Anadolu'daki Celali hareketlerinin vahametini anlamasını sağlayacaktı.[50]

Haçova seferinden iki yıl sonra ve Anadolu'da büyük bir deprem yılı olan 1598'de ilk büyük Celali isyanı baş göstererek, 17. yüzyıl boyunca diğerleri için emsal teşkil edecekti. Dönemin kaynakları, ilk kez bir "asi" paşadan, Karaman valisi Hüseyin Paşa'dan, aynı yıl 20.000 kişilik yerel

48 Cook 1972: 41-3.

49 Celali tarih yazımı nadiren bu sipahilerin kendi köylü maiyetleri (cebelileri) olduğu gerçeğini göz önüne alır. 1609 civarında Anadolu vilayetlerinde, yaklaşık 12.000 dirlik sahibi ve 40.000 cebeli vardı (Ayn-i Ali Efendi 1979). 1596 seferi sipahi bağlantılı kökenden 50.000 kadar kaçak üretmiş olabilir. Çağdaş kaynaklarda verilen rakamların güvenilirliği üzerine bkz. Akdağ 1963: 183-90.

50 Peçevi 1981: II, 188-92; Naima 2007: I, 121-2; Topçular Kâtibi 2003: I, 344-5.

bir kuvvetle başkaldırıp kendini Urfa bölgesinin hükümdarı ilan eden, Sivas eyaletinin eski subaşısı ve bir sekban bölüğünün komutanı olan Karayazıcı Abdülhalim'le ilişkili olarak söz eder. Karayazıcı'nın ordusu, üzerine gönderilen Osmanlı kuvvetlerini mağlup etti ve dört yıl boyunca Orta Anadolu'nun kuzeyinde kırsal kesimi öyle başarıyla kasıp kavurdu ki, merkezi yönetim rüşvet olarak Çorum sancakbeyliğini vererek onu satın almak zorunda kaldı. 1602'de öldüğünde Karayazıcı'nın kumandasında 30.000 kişilik bir ordu vardı.[51] Mantıksız gibi görünen husus, üzerine gönderilen Osmanlı kuvvetlerinin de kısmen eski Celaliler ve levendlerden oluşması ve onların da Anadolu'nun kırsal kesiminde köyleri tahrip edip köylülüğe derin sıkıntılar vererek tıpkı Celaliler gibi davranmalarıydı. Karayazıcı İstanbul'a Osmanlı kumandanının baskıcı ve Celali gibi davranışından şikâyet etmişti; ki aynı suçlama 1603'te Nasuh Paşa'ya da yöneltilecekti.[52]

Karayazıcı'nın ölümünden sonra, kardeşi Deli Hasan Anadolu'yu yakıp yıkmaya devam etti; işi o dereceye vardırdı ki, hükümet ona da Batı Balkanlar'daki Temeşvar paşa sancağını önererek uzlaşma yoluna gitmeye çalıştı. Adamlarıyla birlikte Rumeli'ne giderek, sonunda Macaristan'daki Osmanlı ordusuyla çarpıştı. Bir Osmanlı paşasının liderlik ettiği en ciddi ayaklanma, Halep valisi Canbulatoğlu Ali Paşa'nınkiydi. Canbulatoğlu isyanının, ailesinin Halep'in kuzeyindeki neredeyse kalıtsal yönetimi ve bölgesel özerklik mücadelesiyle yakından bağlantılı önemli bir yerel karakteri vardı; bu yüzden, yine uzlaşma yoluyla onu kazanmak Osmanlı yönetiminin gözünde özel bir önem taşıdı.[53] Ali Paşa 1610'da idam edilmesine karşın, Canbulatoğlu ailesinin çeşitli üyeleri Osmanlı hizmetinde yüksek makamlar işgal etmeyi sürdürdüler.[54] Bu dönemde Kalenderoğlu ve diğer asi paşalar –Sivas, Kayseri, Ayıntap ve Aydın'da– 10.000 ila 30.000 kişilik, çoğu levend ve sekbandan oluşan ordulara kumanda ettiler.[55] En büyük Celali ordularının liderleri, 30.000 ila 70.000 kişilik orduya kumanda eden sekban kökenlilerdi. Bu isyanların çoğu eşzamanlı olarak Anadolu'nun çeşitli kesimlerinde 1603 ila 1608 arasında meydana geldi ve üstlerine gönderilen (aynı şekilde büyük ölçüde Anadolulu levendlerden oluşan) hükümet kuvvetlerini kolayca alt ettiler.[56]

51 Griswold 1983: 24 vd.

52 Topkapı Sarayı Arşivi, İstanbul R 1943 (Karayazıcı'nın mektubu); TSMA E6085 (Nasuh Paşa'nın mektubu). Bu belgelere erişimimi sağlayan Günhan Börekçi'ye teşekkür borçluyum. Bkz. ayrıca Andreasyan 1962-3: 36-7; White 2008: 244-5.

53 Griswold 1983: 240-3; Barkey 1994: 189-91.

54 Naima 2007: II, 691; Griswold 1983: 110-56.

55 Özel 2005: 68-9.

56 Griswold 1983: 157vd.; Safi 2003: II, 53-86.

Bu yıkım ve anarşinin doruğunda köylülerin topraktan *"büyük kaçgun"*u meydana geldi (1603-6).[57] Bazıları müstahkem kasabalar (*palanka*) kurarak kendilerini savunmaya çalıştı; birçoğu yörelerinde mevcut müstahkem kasabalara sığındılar veya İstanbul, Rumeli, Suriye, hatta Kırım'a kaçtı.[58] 1606 ila 1608 arasında devletin tepkisi, denetimini yerleştirmede görece başarılıydı; bir çağdaş kaynağa göre, 1608'e gelindiğinde 80.000 Celali öldürülmüştü.[59] Ama bu ancak geçici ve kısmi bir başarıydı. Sayıları küçük veya büyük olsun, Celali çetelerinin eşkıyalığı ve taşra yöneticilerinin yasadışı faaliyetleri devam edecekti.

Celali isyanlarının ikinci evresi, Erzurum valisi ve Canbulatoğlu Ali Paşa'nın eski hazinedarı Abaza Mehmed Paşa'nın ayaklanmasıyla 1623'te patlak verdi.[60] Mehmed Paşa'nın ilan ettiği amacı, II. Osman'ın (1618-22) yeniçeriler tarafından hal' ve katlinin intikamını almaktı. Sayıları 15.000'e varan, çoğu yerel Türk, Kürt ve Türkmenlerden toplanmış sekbanın yanı sıra sipahilerden oluşan kendi adamları ve Anadolu eyalet yöneticilerinin çoğunun desteğiyle, 50.000 kişilik bir kuvvetle Ankara'yı kuşattı. 1624 ve 1628'de iki kez affa uğradı ve önceki Celali asilerine yapılan muameleyle benzer şekilde, nihayet 1634'te idam edilmesinden evvel, Balkanlar'da bir yöneticiliğe tayin edildi.[61] Abaza Mehmed Paşa'nın isyanını Cennetoğlu'nun Manisa civarında (1620'ler); Anadolu beylerbeyi İlyas Paşa'nın Balıkesir'den Manisa ve Midilli'ye dek uzanan bölgede; Türkmen aşiret reisi Boynuinceli Hacı Ahmedoğlu Ömer'in Kayseri civarında (hepsi de 1630'larda); Gürcü Abdünnebi, Karahaydaroğlu ve Katırcıoğlu'nun Kütahya ve Isparta civarında (1640'larda) çıkardığı isyanlar izledi. IV. Murad'ın (1623-40) kısa ömürlü karşı terör harekâtının ardından, merkezi ve taşra idaresinde yeni bir karışıklık dönemi yaşandı ve 1651'de saray sipahilerinin eski bir mensubu olan Abaza Hasan Paşa'nın önderliğinde isyanın bir başka evresi baş gösterdi; Hasan Paşa'nın sekiz yıllık ayaklanması Kayseri'den Halep'e dek Anadolu'nun kırsal kesimini istikrarsızlaştırdı.[62] Bu isyanda da asi paşanın niyeti, Türkmen kökenli ve Abaza Mehmed Paşa'nın yeğenlerinden biri olan vezir İbşir Paşa'yı destekleyerek İstanbul hizip siyasetine müdahale etmekti.[63] Sonraki bu

57 Akdağ 1964; Griswold 1983: özellikle 39-55.

58 Pecevi 1981: II, 239; Topçular Kâtibi 2003: I, 344-5, 458, 508. Krş. Akdağ 1963: 250-6; Darling 1996: 163.

59 Safi 2003: II, 86; krş. Topçular Kâtibi 2003: I, 503-4. Murphey 2005: 79-81.

60 Naima 2007: II, 538.

61 Peçevi 1981: II, 365-85; Naima 2007: II, 498vd., 538-57, 609-15, 792-7. Abaza Mehmed Paşa isyanının tarih yazımının bir analizi için bkz. Piterberg 2003.

62 Selçuk 2008.

63 Naima 2007: II, 540, 632, 639, 779, 945; Murphey 1984: 4-5.

isyanlar, kısmen örtüştüğü Girit için Venedik'le yapılıp 1645'ten 1669'a kadar süren uzun savaş yüzünden de iyice şiddetlendi.

Sekbanlar Anadolu'da tekrar ortaya çıkarak, bu kez sipahi ve yeniçerilere meydan okuyacak askeri gücü sağladılar.[64] 17. yüzyılın asi paşalarının diğer yerel faaliyetlerinde olduğu gibi, nihayet ve en ciddi şekilde, Viyana'daki Osmanlı yenilgisinin ardından Avusturya önderliğindeki koalisyon ordularına karşı Macaristan seferi sırasında varlıklarını korudular. Anadolu'da yüzyılın başındakine benzer bir şiddet dalgası patlak verdi. Sözü edilmeye değer son Celali lideri, 1685 ila 1688 arasında binlerce sekban ve başıboş levende kumanda eden Yeğen Osman Bölükbaşı (sonra Paşa) oldu. Önceki asi paşalara benzer şekilde, ilkin Rumeli beylerbeyi, ardından Avusturya karşısındaki Osmanlı ordularının serdar-ı ekremi yapıldı; hâlâ iktidardayken adamlarını Anadolu vilayetlerinde yöneticiliklere atadı, ama veziriazam olmaya yönelik başarısız bir girişiminin ardından idam edildi.[65] Avusturya savaşı sürdüğü müddetçe Anadolu'ya düzensizlik hâkim olurken, askeri harcamalar İstanbul'da büyük bir mali krize ve kul başkaldırılarına yol açtı ve acil nakit ihtiyacını karşılamak üzere vergi sistemi aşırı yüklendi. 1699'da Karlofça'da barış antlaşması yapıldığında iç kargaşa ve karışıklığın yanı sıra şiddet ve mali krizin genel tablosu, 16. yüzyıl sonundaki ve Macaristan'daki bir önceki "uzun savaş"a son veren Zitvatorok antlaşmasının yapıldığı 1606'daki koşullarla çarpıcı bir benzerlik gösteriyordu.

SONUÇLAR: YIKIM, NÜFUSUN AZALMASI İLE KIRSAL TOPLUM VE EKONOMİDE DÖNÜŞÜM

Mustafa Akdağ, Celali haraketleri üzerine çığır açan çalışmasını, 1940'lardan 1960'lara dek gerçekleştirdi. Daha geniş bir dizi kaynağa erişimle birlikte, yakın geçmişteki araştırmalar, bunun genel olarak bilindiğinden çok daha büyük bir hasar vererek çok daha kalıcı bir görüngü olduğunu doğrulayacaktı. Şiddet, gerek İstanbul'da gerek taşralarda 17. yüzyıl siyaset ve toplumunun her düzeyinin temelini oluşturan özellik haline geldi. İmparatorluk yapısında, gerek çözülme ve kırılma (tımar ve toplumsal düzende olduğu üzere) gerek tedrici değişim veya dönüşüm (kapıkulu ve kapı/himaye ağlarında ve dirliğin daha geniş uygulamasında olduğu üzere) şeklinde değişmelere yol açtı. Bundan başka, Anadolu ekonomisinde ve toplumunda muazzam bir dönüşüm de yarattı.

---

64 Akdağ 1966; Zak'aria 2003: 57; Andreasyan 1962-3.

65 Akdağ 1966: 234-40; Silahdar Mehmed (t.y.)

Genel olarak Celali hareketlerine karışanların sayısı bilinmiyor, gerçi dağınık arşiv ve tarihsel kanıtlar, 17. yüzyılın ilk on yılında, bu sayının 150 ila 200 bin kadar olduğunu düşündürüyor.[66] Özellikle 1603-6 arasındaki "*büyük kaçgun*" sırasında kırsal yerleşimlerin kitlesel olarak boşaltılması, geride yarı yarıya tahrip edilip çok büyük nüfus kayıplarına uğramış köyler ve kasabalar bıraktı.[67] Dönemin yönetsel kayıtlarının açıkça kanıtladığı gibi, yıllar boyunca işlenmemiş durumda kalan çok geniş boyutlardaki ekilebilir topraklar genellikle yerel askeri sınıf üyelerince ele geçirildi. Bunu, olabildiğince çok vergi toplama girişimleriyle birleşmesi sonucu, kaçgunları artıran ve çok sayıda insanı açlığa, ölüme ya da eşkıyalığa sürükleyen uzun kıtlık yılları izledi.[68] Kırsal şiddet, çok sayıda Anadolu kırsal yerleşiminin geçici veya kalıcı olarak ortadan kaybolması anlamına gelirken Celalilerin hedefi olan bazı kentlerde de büyük tahribata yol açtı.

17. yüzyıl başı "nasihatname" literatüründe Celali görüngüsünün retorik dramatizasyonu, sadece bir etki yaratmak için abartma değildi.[69] Artık veziriazamlarla padişahlar arasında 17. yüzyıl dönümündeki ayrıntılı muhaberata (*telhis*); mühimme ve ahkâm defterlerinin mali kaygıları da içeren giden evrak serilerine; mahkeme sicillerine ve büyük evkafın yıllık muhasebe defterlerine danışabiliyoruz.[70] Anlatısal kaynaklar yeniden değerlendirilip daha yakın bağlamsal okumalara tabi tutulmuş durumdalar.[71] Bütün bunlar hareketin kapsamı ve karmaşıklığına dair yeni yeni kanıtlar getiriyor. Bu yeni kaynaklar arasında en önemlisi, önceki tahrir defterleriyle karşılaştırma fırsatı ve vergi ödeyen nüfusun yerleşim kalıplarındaki ve gerek kırsal gerek kentsel Anadolu toplumunun bileşimindeki değişimleri gözlemlemeye imkân verense[72] 17. yüzyıl avarız ve cizye vergi defterleridir.[73]

Celali terörünün ve en büyük isyanlarının en şiddetli evresini kapsayan 1570'ler ila 1640'lar arasında, Konya, Bozok, Amasya, Canik, Tokat, Harput ve Erzurum gibi Orta, Kuzey ve Doğu Anadolu vilayetlerinde vergi ödeyen kırsal nüfus daha yüksekteki dağlar veya daha korunmalı kent-

66 Özel 2005: 68-9; Koçi Bey risalesi 1939: 42.
67 Simeon 2007: 168-70, 174-5, 183, 264; Akdağ 1963: 250-7.
68 White 2008; Hütteroth 2006: 32-5.
69 Abou-el-Haj [1991] 2005; Öz 1997.
70 Faroqhi 1988a, 1988b; Orbay 2004, 2007b, 2009.
71 Abou-el-Haj [1991] 2005; Howard 1988; Tezcan 2002; Piterberg 2003.
72 Özellikle bkz. Kiel 1990: Özel 2004; Öz 1993, 1999, 2004-5; Gökçe 2005. Basılan avarız kayıtlarından örneklem için bkz. Ünal 1997; Öz ve Acun 2008.
73 MacGowan 1981: Darling 1997

sel yerleşimler olmak üzere daha güvenli alanlara doğru kaçtı.[74] Akdağ, resmi raporlardan çarpıcı örnekler verir: 1604'te Ankara bölgesinde yer alan Bacı kazasındaki 38 köyden 33 tanesi büsbütün nüfussuz kalırken, Haymana'nın iki kazasında, bir zamanlar kırsal nüfusun üçte ikisini oluşturduğu sekseni aşkın köyün geriye hiç sakini kalmamıştı.[75] Günhan Börekçi yakın tarihli çalışmasında, Batı Anadolu kazalarına ilişkin benzer raporlara da dikkat çekiyor.[76] Ayıntap bölgesinde, yüzyılın başlarında kırsal havaliden kente göç olgusunu, 1650'lerde büyük olasılıkla Abaza Hasan Paşa'nın ayaklanması yüzünden köylü kaçgunu ve köylerin terk edilmesi izledi.[77] 1635'ten on iki yıl önce Anadolu'yu dolaşan Kâtip Çelebi, özellikle kentlere, en çok da İstanbul'a akın eden çok sayıda sığınmacıya dikkati çeker.[78] "Büyük kaçgun"un ertesinde Anadolu'yu gezen Lehistanlı Simeon, Celaliler tarafından yarısı tahrip edilen, yakılan ve nüfussuzlaştırılan Batı Anadolu kenti Bursa başta olmak üzere, benzer bir tabloyu gözlemledi; durum Kayseri ve Ankara'da da aynıydı.[79] Evliya Çelebi yüzyılın ortasında Anadolu'da başka yerlerdeki benzer tahribatı doğrular.[80] İstanbul'daki İngiliz sefiri bile, 1620'lerde yazarken, eskiden imparatorluğun tamamındaki (1606'da) 535.000 köyün, 1619'da ancak 53.000'inin meskûn kaldığını ifade eder.[81] İki tahrire dayandığı ileri sürülen bu ifade, belki fazlasıyla abartılı olmakla birlikte, Anadolu'daki kırsal kesimin uğradığı tahribat ve ıssızlık hakkındaki çağdaş algıya dair bir kavrayış vermektedir.[82]

1640'ların vergi defterleri de hem kentsel hem de kırsal yerleşimlerde kayıtlı nüfusta çarpıcı bir düşüşü gösteriyor. Rûm eyaletindeki Bozok ve Harput'ta, geriye vergi ödeyen kırsal nüfustan, Celali öncesi tahrirlerdekinin ancak %30'u kadarının kaldığını ortaya koyar: Kırsal nüfusun %70 ila %80'i vergi defterlerinden yok olmuştur.[83] Manyas'ta 1603-4 avarız defteri, "Celali eşkıyası"nın saldırıları yüzünden kasabanın bazı mahallelerinin nüfussuzlaşmasına değinir.[84] Yüzyılın geri kalanında nüfussuz-

74 Bkz. örneğin Naima 2007: II, 808-9; Simeon 2007: 309-10; Andreasyan 1962-3: 29; Yücel 1988: Kitâb-ı Müstetab 17, 20; Koçi Bey risalesi 1939: 48-50, 96; Özel 1993: 195-6.

75 Akdağ 1963: 251-2.

76 Börekçi 2010: 28-9.

77 Canbakal 2007: 29.

78 Kâtib Çelebi 1863-4: 127; krş. Akdağ 1963: 254.

79 Simeon 2007: 60, 271-3, 277-8; Andreasyan 1962-3: 27-9.

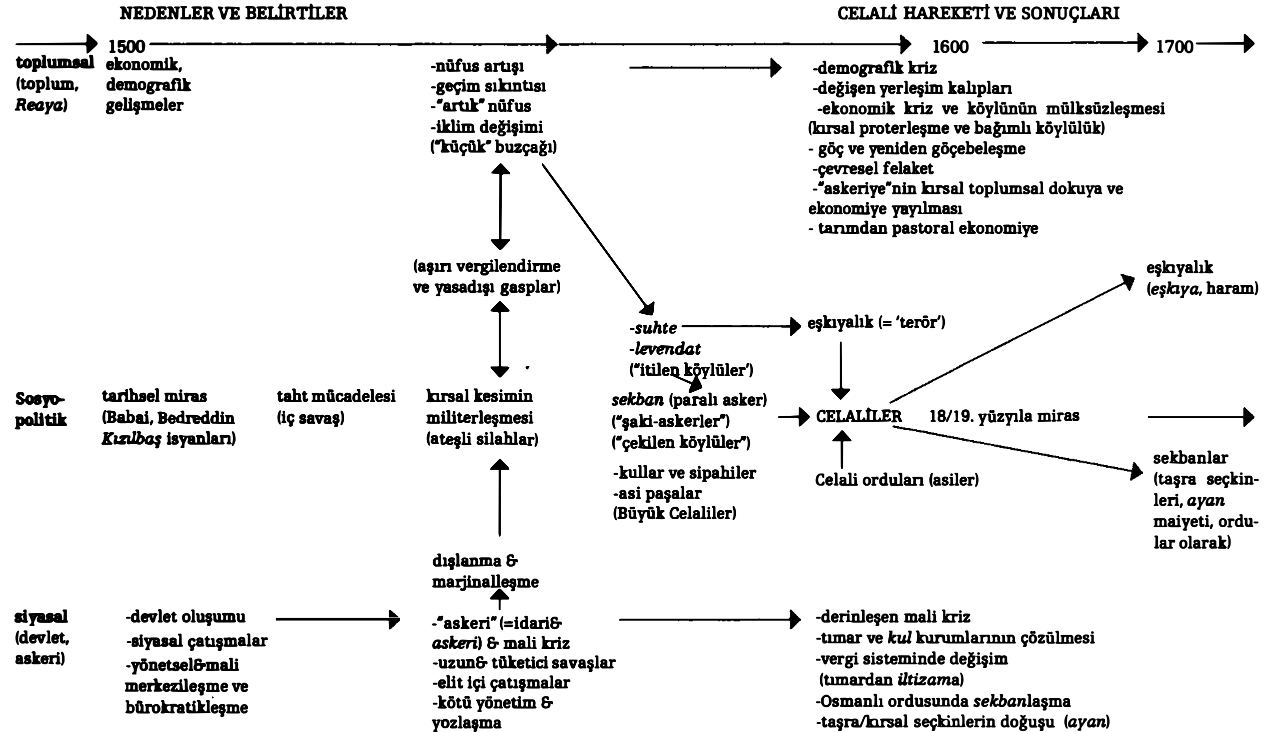
80 Evliya Çelebi [1314] 1896-7: II, 182-5.

81 Roe (t.yaklaşık [1740]): 66-7; krş. Zinkeisen 1855: 784; Hütteroth 1968: 2002; Arıcanlı ve Kafadar 1990: 13-14.

82 Griswold 1983: 172-3.

83 Özel 2004, 2005; Öz 1999, 2004-5.

84 BOA: MAD 614. Bu defter üzerine yayımlanmamış makalesine danışmama izin verdiği için Ege Üniversitesi'nden Dr. Özer Küpeli'ye teşekkür borçluyum.



Figür 13.1 Celali Hükümranlığı: Nedenler, belirtiler, özellikler ve sonuçlar.

laşmış köylerde, bazı köylülerin, topraklarının ya askerler veya daha kötü etkilenmiş yörelerden gelen köylüler tarafından işgal edildiğini görmek üzere on, yirmi, hatta otuz yıl sonra köylerine dönmesinden ara sıra bahsedilmesine karşın, hiçbir ihya belirtisi gözlemlenmemiş gibidir.[85] 17. yüzyıl sonundan benzer defterlerin nadir örnekleri, durumun 1690'larda da daha iyi olmadığını düşündürür. Sözgelimi, Lazikiyye nüfusu (Denizli) 1678 ila 1699 arasında daha da fazla (%36.22 oranında) küçülmüştü.[86]

Avarız/cizye ve tahrir defterlerinin sistemli karşılaştırması da, yerleşim kalıplarında önemli bir değişime işaret eder. Celali öncesi kırsal yerleşimlerin (köyler ve ekilmiş araziler, mezralar) %20 ila %40 kadarı 1640'a kadar tahrip olmuş durumdaydı; ki bazıları tamamen yok olmuştu. Terk edilen yerleşimlerin çoğunluğu, Amasya örneğinde olduğu gibi açık ovalarda yer alıyordu.[87] Bu da Hütteroh'un İç Anadolu platosu, tam olarak söylemek gerekirse Karaman eyaleti için bulgularını doğrulamaktadır: Burada tahribat dağlık köylerde %30 ila %50 iken, açık ovalarda %90 civarındaydı.[88] Amasya bölgesindeki yerleşimlerin daha yakından bir incelemesi, terk edilen köylerin 16. yüzyıldaki neredeyse tümü yeni kurulmuş, daha küçük yerleşimleri içerdiğini gösterir. Benzer şekilde, yarı göçebe grupların kurduğu köyler de gözden kaybolmuştu. Bu durum yerinde olarak yeni göçebeleşmenin bir işareti olarak görülebilir.[89] Böyle bir görüngünün Rûm (Anadolu) ve Şam (Suriye) arasındaki geçiş kuşağı veya "gri bölgesi"nde, İç-il, Maraş ve Halep'i kapsayan alanda görüldüğünü düşünmek için haklı nedenler var.[90] Buralar büyük ölçüde yarı göçebe Türk, Kürt ve Arap aşiretlerince iskân ediliyordu;[91] burada mezra tipi yerleşimler, Anadolu'nun başka yerlerine göre yerleşimlerin daha büyük bir bölümünü oluşturuyordu.[92] Kaynaklar aynı zamanda 1610'lardan itibaren kuzeybatı çıkışlı bir kitle hareketine, bu belirli bölgeden Orta ve Batı Anadolu'ya, Ege kıyı bölgelerine doğru Boz Ulus, Halep ve Yeni-il Türkmen aşiretlerinin bir "göçebe istilası" olgusuna da işaret eder.[93] Eşzamanlı olarak, yüksekçe dağ platoları da dahil, farklı yörelerde yeni köyler

---

85 Özel 1993: 199-200; krş. Akdağ 1963: 252-4.

86 Gökçe 2000: 44, 46, 95-6.

87 Özel 1993: 138-9; krş. Koç 2005: 1961-70.

88 Hütteroth 1968: 184-5.

89 Bu dönemdeki "yeniden göçebeleşme"ye gönderme yapan önceki çalışmalar için bkz. Hütteroth 1968: 163-208; Faroqhi 1976: 298; Özel 1993: 193-5, 208; Öz 1999.

90 Kafadar 2007: 17.

91 1580'nin tahrir defterleri, Zülkadriye (Maraş) ve Halep vilayetlerinde, aşiretlerin göçebe unsurlarının toplam nüfusunun yarısından çoğunu oluşturduğunu düşündürür (Murphey 1994: 11-43).

92 Bu bölgelerin bazılarında 16. yüzyılda küçük yerleşimlerin genişlemesi ve aşiret unsurlarının tedrici yerleşikleşmesi için bkz. Hütteroth 2005: 62-3; İnalcık 1994: 11-43.

93 White 2008: 268vd.

ortaya çıktı. Bu, Anadolu'nun tarihsel coğrafyasında en çarpıcı yarılmalarından birine işaret eder: Yerleşim kalıplarında, açık ovalardan dağlara doğru büyük bir kayma yaşandı. Hütteroth'a göre bu dönem, 19. yüzyılda tersine dönüşün başlamasına değin, iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca sürdü.[94] Dur durak bilmeyen eşkıyalık ve vergi toplayanların ağır sömürüleri sonucu, güvenlik, yerleşim kalıplarındaki belirleyici etken haline geldi. Ovalar gittikçe artarak ya en yoksul köylülere veya Anadolu'nun dört bucağında doğmakta olan toprak sahibi aristokrasinin çekirdeğini oluşturan yeni çiftlik sahibi askerilere terk edildi.

Bu hayati değişim tablosuna katılan başka etkenler de vardı. Çok geniş ekilebilir arazilerin tahrip edilmesi veya boş bırakılması ve köylerde kalan köylü sayısındaki ani düşüşle birlikte, hayvan yetiştiricilikte tedrici bir genişleme ve daha pastoral ekonomiye bir dönüş kendini gösterdi.[95] Sık yaşanan kıtlık yılları, hastalık ve salgınlarla el ele yürüdü.[96] Depremler (özellikle 1598 ila 1668 yıllarında meydana gelenler) ve diğer doğal afetlerle birlikte, aşırı iklim dalgalanmaları sorunu daha da ağırlaştırdı.[97] Özgül ayrıntıların eksikliğine karşın, böylesi felaket denebilecek koşullar, doğum-ölüm oranını da, ilkinin aleyhine etkilemiş olsa gerek. 1640'ların avarız defterlerinin kayıtlı vergi ödeyen nüfusta %70 ila %80 gibi keskin bir düşüş olarak gösterdiği, kısmen bu tür bir demografik krize veya Malthus etkisine bağlanabilir.[98]

Öte yandan, 17. yüzyılda bile, belki kırsal kesimde kök salmamış köylü sayısı geri kalan köylerde kayıtlı olduğu kadar çoktu. 1640 defterleri, nüfusun önemli bir oranının hâlâ vergi defterlerinden kaçmak için saklandığını veya eşkıyalıkla uğraştığını düşündürür; ayrıca, sekbanın on binlercesi ümeranın hiç durmadan genişleyen maiyetlerinde istihdam ediliyor veya Celaliler olarak başıboş dolaşıyorlardı.[99] Her iki durumda da avarız/cizye defterlerine kaydedilmiyorlardı. Aynı kaynaklar ayrıca önemli bir iç göç düzeyini de ortaya koyar. Sonuçta, Osmanlı devlet hazinesi sadece vergi ödeyen uyrukların "kaybı" kadar, tarımsal yapının ve ekonominin tahrip olmasıyla imparatorluk vergi tabanının silinmesi sonucu

---

94 Hütteroth 2006: 32-5; İnalcık 1994: 155-78.

95 Hütteroth 2006; Adanır 1998.

96 Hütteroth 2006: 36-7; Güçer 1965; Orbay 2009. Kuraklık ve kıtlığın ekim kalıplarında ve köylülerin gündelik yaşamlarında 16. ve 17. yüzyıl imparatorluğunda yarattığı yıkıcı etkilere yerel araştırmalarda sıklıkla gönderme yapılır.

97 Bkz. Ambraseys ve Finkel 1995. Sıkça "küçük buzçağı"nın parçası olarak atıf yapılan iklim dalgalanmaları için bkz. Goldstone 1991; White 2008.

98 Özel 2004.

99 Özel 1993: 158-60.

hatırı sayılır vergi gelirini kaybetti.[100] Bu durum, kırsal gelir kaynakları bu gelişmelerden zarara uğrayan büyük imparatorluk vakıflarına da yansıdı. Köy gelirlerini zamanında veya tamamen toplamayı başaramayan vakıflar genellikle aşhanelerini kapattılar.[101]

Nüfusun dağılması, kayıtlara girmekten kaçma ve vergi aşınması döngüsü, kaçınılmaz biçimde imparatorluğun mali bunalımını daha da derinleştirdi. Bunun göstergesi, mali başarısızlıkların görünürdeki günah keçisi olan baş defterdarlık makamındaki aşırı istikrarsızlıktır. Dönemin vakayinamelerindeki kanıtlar, kapıkulu başkaldırıları veya İstanbul yönetici seçkinleri içindeki hizip çekişmelerinin bir sonucu olarak sık sık aziller, ara sıra da idamlarla sonuçlanan imparatorluk defterdarlık mevkiinin 17. yüzyılda ne denli ölümcül bir göreve dönüştüğüne açıkça tanıklık eder.[102]

Gelgelelim, Celali hareketlerinin belki de yegâne önemli mali sonucu, "klasik" Osmanlı imparatorluk rejiminin iki temel kurumu olan tımar ve kul sistemlerinin çözülmesindeki hayati rolüydü. Yukarıda tartışıldığı üzere, her iki kurumun yıkılışının başlangıç aşamaları, Celali döneminin oluşumunda kilit etkenlerdi. İsyanların ilk dalgası, gerek köylü kaçgunu gerek bizzat sipahilerin Celali olarak faaliyetlerinin sonucu olarak süreci hızlandırdı. Howard'ın 1632 tarihli "teftiş defterleri" üzerine araştırması, Batı Anadolu'da önemli sayıda münhal ve tevcih edilmemiş tımarların varlığını ve Rûm vilayetinde 1634'te sahipsiz 900'ü aşkın kılıç tımarı veya tevcihli dirlikler olduğunu gösterir.[103] Gelirleri bu tımarlara ait köyler tahrip edilmiş ve sakinleri dağılmıştı; hiç kimse bunlarla ilgilenmiyordu.[104] Sipahilerle birlikte, taşra idari ve askeri sisteminin temelleri de yok oldu. Taşra idaresi yerini tedricen benzer mali, yönetsel ve askeri işlevlerle, *iltizam* sistemine bıraktı.[105] Çoğunlukla eski dirliklerden gelir birimleri (mukataalar) yaratma ve bunları iltizam sistemi doğrultusunda en yüksek teklifi verenlere dağıtma uygulaması, devletin gelir toplama sistemini fiilen merkezileştirip parasallaştırmış oldu.[106] Sipahi sayısındaki düşüş bundan başka, taşra idarecileri veya devlet tarafından sekban paralı askerler olarak toplanan Celalilerin önemli bir bölümü açısından askeri istihdam için yeni kanallar yarattı. 18. yüzyıl başına dek varlığını

100 Özel 2005.
101 Faroqhi 1988a; Orbay 2009.
102 Orhonlu 1970: 30-34; Koca Sinan Paşa telhisleri 2004: genel olarak.
103 BOA, Mühimme Defteri (Zeyl) 9: 74/210; krş. Özel 1993: 162, n. 67.
104 Howard 1988: 222; krş. Ayn-i Ali Efendi 1979; Koçi Bey risalesi 1939.
105 İnalcık 1980a; Ayıntap'ta münhal yöneticilikler ve iltizam üzerine bkz. Kunt 1983; Canbakal 2007: 51-3.
106 Darling 1996: 122vd; Adanır 1998: 296-7. Krş. Salzmann 2004.

koruyan, adeta kendini ölümsüzleştiren, yarı kurumsallaşmış bir Celalicilik baş gösterdi. Tımardan iltizama doğru bu hayati değişim, sekban ve Celali arasındaki ince çizgi ve bir bütün olarak imparatorluk idaresindeki dönüşümün sonuçları üzerinde henüz yeterince araştırma yapılmamış durumda.

Kul kurumuna gelince: Gerek yeniçeriler gerek sipahiler 16. yüzyıl boyunca gitgide artan şekilde kendilerini Anadolu'ya kök salmış buldukları gibi, büyük isyanların başlatıcıları olmamakla birlikte, sık sık küçük çaplı yerel faaliyet gösteren eşkıya çetelerinin liderleri olarak Celali isyanlarına katkıda bulundular. Kapıkulu sınıfının bu üyeleri Celali kargaşasından en çok yararlanan kesim olmuşa benzer. 1640'ların avarız defterleri çeşitli rütbelerde önemli sayıda yeniçeri ve sipahiyle birlikte, birçok taşra sipahisinin, kendi adlarına çiftliklerin sahibi olarak Anadolu'nun her yerindeki yüzlerce köyde yerleştiğini gösterir.[107] Bunlar ya köylüler tarafından terk edilmiş toprakları edinmiş kullardı veya kapıkulu rütbesi edinmiş eski köylülerdi. Başka bir deyişle, bazı çiftlik sahibi kapıkullarının, dönemin kaynaklarında çoğu zaman kızgınlıkla "ecnebi" olarak söz edilen yerli köylüler olma ihtimali yüksektir. Ne ki, Balkan kırsal kesiminde aynı gruplara da bu 17. yüzyıl kaynaklarında kul oğlu veya "yerli yeniçeri" olarak gönderme yapıldığını görüyoruz.[108] İmparatorluğun farklı kesimlerindeki bu benzer süreçlerin ardındaki yerel ve emperyal dinamikler üzerine bir araştırma, Celali hareketlerinin özellikle Anadolu'daki böyle bir gelişmedeki rolüne dair daha berrak sonuçlara varmaya yardım edecektir.

Bununla birlikte, Anadolu köylerindeki çoğu yeniçerinin reaya çiftliklerini ele geçirmiş devşirme kökenliler olduğu kesindir. Maliye ahkâm defterleri ve kadı sicilleri, geri dönen köylülerin topraklarının askeriyenin üyelerince işgal edilmiş bulup geri almayı talep eden birçok dava içerir.[109] Bundan başka, bu tür askerilerin, reaya olsun askeri olsun, statülerinden bağımsız olarak tüm toprak ve hane sahiplerinin zorunlu avarız ve tekâlif vergilerinden muafiyet hakkı iddia ettiği davalar da vardır. Her şey göz önüne alındığında, köylü kaçgunu, güvensizlik ve köylerde askeri çiftliklerin ortaya çıkması, eski özgürlüğünün büyük bölümünü tedricen yitiren ve yarıcılar veya gündelikçiler haline gelen köylülüğün konumunda kalıcı bir değişime işaret eder.[110]

---

107 Özel 1993; krş. Akdağ 1966: 211-12.
108 Radušev ve diğerleri, 2003.
109 Özel 1993: 185, 199-200.
110 McGowan 1981: 62vd.

ŞİDDET VE CELALİLER

Sosyoekonomik etkenlerin Celali görüngüsünün tarihsel tartışmasında her zaman öne çıkarılmış olmasına karşın, bazı tarihçiler son zamanlarda ya kurumsal çözülmeye, devlet inşasına veya imparatorluk iktidarının merkezileşmesine veya pekiştirilmesine odaklanarak, siyasal perspektifi ve devletin bakış açısını vurgulayan bir analizi önermişlerdir.[111] Özellikle Karen Barkey, devlet-eşkıya (yani Celali liderleri) ilişkilerinin merkezi yönetim açısından belirli bir esneklik derecesi ve önemli bir müzakere ve pazarlık payıyla geliştiğini ustalıkla göstermiştir.[112] Bu tür analizler, bu görüngünün olduğu kadar, klasik sonrası dönemde devletin değişen özünün genel kavrayışına büyük katkıda bulunmuşlardır. Gelgelelim, öncelikli olarak Celali hareketlerinin "siyaseti"ne odaklanlamaları, başlangıçta hareketin ana insan kaynağını oluşturan, kırsal Anadolu'da büyük kitleleri ilkin köylerinin kıyılarına, derken hem fiziksel hem ekonomik anlamda kırsal sınırlarının dışına "iten" etkenleri, sosyoekonomik koşulların içsel dinamiklerini, yaşanan kırsal sefaleti gölgeler.[113] Asi paşalar veya öteki Celali liderleri tarafından, köylülerin, genellikle kökünden sökülmüş bu reayanınkinden çok farklı olan kendi gündemleri için kullanıldığı doğrudur. Bunun yanı sıra büyük isyanların liderlerinin genellikle kişisel amaçların peşinden koşarak, askeri sınıfa yeniden dahil olabilmek için sultani merkezle müzakereye girişerek, takipçilerinin veya müttefiklerinin büyük bölümünün başka bir Celali liderinin komutasına veya daha küçük bağımsız eşkıya çetelerine girmeye terk ettiği de açıktır.

Buradaki sorun, kökünden sökülmüş köylülerden (ve göçerlerden) oluşan büyük, patlayıcı havuzun, genellikle sadece önemli Celali liderlerinin takipçileri, askeri-idari konumlar ve daha büyük gelir kaynakları için seçkinler arası çekişmelerin piyonları olarak ele alınmasıdır. Marjinalleştirilmiş köylüler olarak, belki ortak eyleme yönelik açık seçik tanımlanmış bir gündemleri yoktu; ne de sadece demografik-ekonomik baskılar ve mali adaletsizliklerden özgürleşmek dışında, kalıcı olarak onları birleştiren bir amaçları. Ancak, başlangıçta onları eşkıyalık ve isyana sürükleyen nedenler temelde askeri kökenli Celali liderlerininkinden farklıydı. Topyekûn "gerileyen"/"çözülen" veya "merkezileşen" bir imparatorluktaki iktidar mücadelesi bağlamında veya imparatorluk düzeyindeki bir "devlet-inşası"nda devletin "eşkıyalık" terminolojisinin kullanımı, Celali

111 İslamoğlu-İnan 1994; Faroqhi 1994: 411-623; Faroqhi 1996; Barkey 1994.

112 Barkey'in Celali bağlamında devlet-inşası veya "merkezileşme" üzerine biraz ahistorik ve kronolojik olarak muğlak argümanı daha az ikna edici olsa bile ayrıca araştırmayı hak eder.

113 Krş. Griswold 1983: 22, "Anadolu'daki çaresizliğin derinliği ve yarımadada olağanüstü ruhani hastalık ve fiziksel yoksulluk salgını"nı vurgular.

görüngüsünün ancak kısmi bir resmini verir. Celali hareketi daha ziyade tehlikeli derecede kendini yok edici niteliğe sahip bir toplumsal fenomeni temsil eder. Onlar mütevazı gündelik kaygılarını veya iştiyakla ölmeye yönelik daha yüksek bir davaya kanalize edecek gözle görülür bir ideolojiden yoksun olarak, 17. yüzyıl Celalileri toplu eylem değilse bile toplu şiddetin kısır döngüsünün başlıca aktörlerine dönüştüler.[114]

Ne var ki, Celali hareketi nesnel yoksunlaşmaya bir tepkiden ibaret olmayıp, aynı zamanda daha dar anlamda bir "köylü isyanı" değilse bile, bir "kalkışma" olarak değerlendirilebilecek bir toplumsal eylemdi.[115] Feodal Batıda serfler kendi derebeylerine veya derebeylerinin başlıca müttefiki olarak merkezileşen devlete karşı ayaklanırken, bir anlamda Osmanlı köylüleri de, kendi geleneksel yöntemleriyle bile olsa aynısını yapmışlardı. Doğrudan bir derebeyinin olmayışı nedeniyle, kısmen devlet eliyle yaratılmış koşullara meydan okumakta (gerek hukuki gerek fiili) "özgürlükleri"nden yararlanarak, eşkıyalık ve ara sıra isyan aracılığıyla tepki gösterdiler.[116] Kaldı ki, Avrupa'nın asi köylüleri, ne statülerini ne sınıflarını değiştirmeyi umarak, bir derebeyine bağlı köylüler olarak koşullarını düzeltmeyi amaçlarken, Osmanlı köylülerinin gerçekten seçenekleri vardı. Bir talebe (suhte), bir paralı asker-eşkıya (sekban) veya düpedüz aleni eşkıya (Celali) haline gelmek, kişinin bir daha dönmeye niyeti olmaksızın kökeninden kopması anlamına geliyordu.[117] Özgün toplumsal sınırlar ve köy yaşamından bu yabancılaşma, kronik eşkıyalığın gelişiminde belki de en önemli etkendi.[118]

Bu bakımdan, Celalileri –yani eski köylüleri– bir bütün olarak köylülükle bir tutmamak gerekir.[119] Celaliler ne bir grup bilinciyle hareket ettiler ne de bir sınıf olarak köylülük adına ayaklandılar. Bu hareketi "ne ilan edilmiş bir müttefiki veya düşmanı ne de önemli bir ideolojisi" olan "yapay" bir hareket olarak görmek,[120] bunu ne daha az gerçek yapar ne de asosyal. Bu bir toplumsal eylemdi, ama sadece kendi adlarına konuşan marjinalleştirilmiş ve dışlanmış grupların eylemi. Birçok Celalinin 17. yüzyılda yeni doğmakta olan sistemle yeni sekban askeri kuvveti olarak kısmen bütünleşmesi ve ertesi asırda ayan yöneticilerin askerleri olarak tamamen kurumsallaşması anlamında başarılı da oldu. Bu haydut-askerler ve uyguladıkları şiddet, yeni hamileri tarafından hem meşrulaştırılıp hem de bir dereceye kadar dizginlenerek, Tezcan'ın "ikinci imparatorluk" adını verdiği, taşra liderle-

114 Andıç ve Andıç 2006; krş. Adanır 1998: 303-8.
115 Cook 1972: 34; krş. Akdağ 1958: 87; Akdağ 1963: 250.
116 Goldstone 1991; krş. Faroqhi 1996.
117 Faroqhi 1996: 103.
118 Krş. Barkey 1994: 183-4.
119 Faroqhi 1996: 114-15.
120 Barkey 1994: 22.

riyle çok daha işbirlikçi temelde yeniden yapılanan, ademimerkezileşmiş imparatorluk sisteminin ayrılmaz bir parçası haline getirildi.[121]

Merkezi yönetim tarafından her türlü direniş ve isyan için aşağılayıcı anlamdaki "Celali eşkıyası" teriminin kullanılması, Anadolu'daki kırsal karışıklıkların tüm toplumsal niteliğini bulandırmaktadır. Gerek dönemin emperyal jargonunda gerekse modern tarih yazımında bu şemsiye terminoloji yalnız kronik reaya eşkıyalığını değil, aynı zamanda askeri liderlerin büyük isyanlarını da adlandırır. Eşkıyaya dönüşmüş Osmanlı yöneticilerinin (sekbanlarıyla birlikte) yasadışı haydutça eylemlerinin resmi tanımı "zulüm ve ta'addi" iken, başıboş dolaşan levendat gruplarının benzer eylemleri genellikle "şekavet ve fesat" olarak adlandırılıyordu. Ne ki, nasıl paralı asker olarak sekban ile eşkıya olarak Celali arasındaki ayrım ne kadar belirsizse her iki tarafça uygulanan şiddet arasındaki çizgi de öyleydi. Cook'un altını çizdiği gibi:

> Vergi toplama ve eşkıyalığın, topraktan geçinmenin aynı farklılaştırılmamış faaliyete girmesi gibi, bir adamın asi olup olmadığı da, az çok arızi olarak ne yaptığından çok, yağmaları için resmi bir yetkisi olup olmadığına dayanır.[122]

Farklılaştırma yönündeki resmi girişimlere karşın, Celali terminolojisi çabucak her türlü kırsal isyan ve şiddetin kestirmeden tanımı haline geldi; şiddetin doğası ve kırsal toplum üzerindeki yıkıcı etkisi açısından temelde aynı olduğu düşünülürse, belki de haklı bir gelişmeydi bu.

Kavram kargaşasını daha da artıran, Osmanlı bürokratlarının Celali terminolojisinin aynını, Osmanlı döneminden çok önce bazı Türkmen, Kürt ve Arap aşiret, göçebe veya yarı göçebe nüfuslar arasında rutin olmuş ve kendi hâkimiyetleri altında pek fazla değişmemiş şekavet, yakıp yıkma ve yol soygunlarına da uygulamaları oldu.[123] Gerçi katılımlarının köylülerden önemli ölçüde farklı nedenleri olsa da, yarı göçebe unsurların da Celali görüngüsünün ayrılmaz bir parçası olduğunu görmüştük.[124] Bu başkaldırı eylemlerini Celaliler olarak bir kenara ayırmak, bir cürüm olarak eşkıyalık ile bir yaşam tarzı olarak eşkıyalığı birbirinden ayırmanın alabildiğine güçleşmesi anlamına gelir. Aynı şekilde, imparatorluk yönetim aygıtı, köylülerin bir lider (diyelim bir sipahi) komutasında, bir yönetsel yetkilinin (diyelim bir vali) aşırılıklarına karşı kendi-

121 Tezcan 2009b, 2010; bkz. ayrıca Aksan 1998: 24, 28; Yaycıoğlu 2008.

122 Cook 1972: 40. 17. yüzyıldan 20. yüzyıla değin Osmanlı Balkanlar'ında benzer gelişmeler için bkz. Adanır 1998: 306-8; Moutaftchieva 2005.

123 Soyudoğan 2005: 15-20.

124 Ne ki, Karaman gibi bir vilayette, 16. yüzyılın tarımsal kriz, kuraklık ve kıtlığının göçebeler ve köylüler arasında fazla ayrım gözetmemiş olması beklenir. Bkz. White 2008: 150vd.

lerini savunmak için örgütlenmişken, bir anda rayından çıkıp şiddete ve yıkıma dönüşen meşru girişimlerini Celali olarak yaftalamakta da acele ediyordu.[125] Ancak bu kısıtlı örneklerde "resmi zulme" karşı bir Celali veya eşkıya reisiyle ittifak kuran Anadolu köylülerinin eyleminde belirli bir derecede "direniş" veya "isyan"dan bahsedebiliriz.[126] Aynı zamanda, köylüleri Celali olarak adlandırmak, zalim ile mazlum arasındaki ayrımı gülünç derecede küçültmektedir. Son olarak, her şeyi kapsayan Celali terimiyle gönderme yapılan eylemlerin en yaygın niteliğinin ayrım gözetmeksizin yasadışı şiddet kullanımı olduğu düşünülürse, dönemin kaynaklarının sık sık yeniçeri zorbaları ve sekban bölüklerinin bölük eşkıyası olarak atıf yaptığı bu dönem boyunca, İstanbul'da ve Anadolu vilayetlerinde faal olan kesimlerin eylemleri de aynı Celali hareketinin parçasıydı.[127]

Çağdaş kaynaklar, devletin bu toplu şiddet ile merkezdeki seçkinler arası çatışma koşullarıyla etkili bir şekilde baş etmekte ciddi güçlüklerle karşılaştıkça, adalet ve devlet iktidarının meşruiyeti idealleri gibi ideallerin de büyük ölçüde yıprandığını gösteriyor. Oysa dönemin "gerçek kaybedenleri"nin, yani köylerinde tutunmaya çalışan ve yıllarca ya da onlarca yıl sonra geri döndüğünde gerek kazalardaki kadı mahkemeleri gerekse İstanbul'daki divan-ı hümayun aracılığıyla kazai mekanizmalara başvurması gereken köylülerin tek umudu bu ideallerdi.[128] İmparatorluk merkezinin kendisi de zaten bir tür çaresizlik batağındaydı. Celali dehşetine karşı kendilerini savunmaları için köylülerin silahlanmasına izin verdi;[129] Anadolu'da Celali ordularının üzerine gönderilecek imparatorluk kuvvetleri için köylüleri ve Celali tipi sekbanları toplama derecesine düştü.[130] Devlet, köylüler ve Celaliler arasındaki ilişkiler durmaksızın değişim halindeydi. Bir Celali lideri veya paşası affedildiğinde ve kendisiyle en yakın çevresi askeri sınıfa dahil edildiğinde, kumandası altındaki Celalilerle nasıl bir anlaşma yapıyordu? Bunun sonucu ortaya çıkan tedirgin ilişki çoğu zaman eski bir asi paşanın (artık bizzat Celali olarak adlandırmaya başladığı) kendi adamlarını, diyelim doğudaki İran ordularına karşı savaşmak üzere en tehlikeli muharebe meydanlarına sürmek yoluyla kurban etmeye hazır oluyordu.[131]

---

125 Örneğin Cennetoğlu, 1620'lerde Aydın vilayeti köylülerinin savunucusu olarak ortaya çıktığı söylenen (Uluçay 1944: 23-33).

126 Krş. Barkey 1994: 8.

127 Peçevi 1981: II, 231-2.

128 Faroqhi 1992; Adanır 1998: 304.

129 Naima 2007: II, 641, 724.

130 Akdağ 1966: 208.

131 Peçevi 1981: II, 246-7, 1604 seferinde Celali askerlerinin tutumu üzerine.

Sonuç olarak, Celali görüngüsünün öncelikli olarak siyasal bir düzeyde çözümlemesi resmin tamamını anlamakta yetersiz kalacaktır. Yeni keşfedilen kaynaklar, artık kırsal Anadolu'da toplumsal bir fenomen olarak Celali hareketlerinin içsel dinamiklerinin temel ve önemli bileşenleri olan demografik-ekonomik etkenleri, toplumsal yoksunluğu ve çaresizliği incelememize olanak tanıyor. Ancak ondan sonradır ki, aynı Celali grubunun veya ordusunun, aralıksız değişen koşullar doğrultusunda bir gün devlet kuvvetlerine karşı savaşırken, ertesi gün Avusturya veya İran ordularına karşı, derken bir sonraki gün başka bir Celali grubuna karşı savaştığı, dinmek bilmez bir hareket halindeki şiddetin yönetimi de dahil olmak üzere, diğer siyasi ve askeri etkenleri kavramsallaştırmayı başarabiliriz. Yerel düzeyde sıradan haydutlar veya sekban maceracılar olarak, Anadolu'nun (hatta imparatorluğun) bir ucundan diğerine paralı asker istihdamı peşinde, Celaliden askere veya askerden Celaliye sürekli konum değiştirerek pervasızca dolaşıp durmaları, tek geçim kaynağı ve bir dereceye kadar psikolojik bir itici güç haline geldi. Makul bir hedef veya ortak bir siyasal veya ideolojik davanın yokluğunda, tüm Celali faaliyetleri, hem mücrimlerin kendileri hem de başta köylülük olmak üzere hedef aldıkları grupların yanı sıra fiziksel ve tarımsal çevreye karşı potansiyel olarak yıkıcılık kazandı. Yarattığı genel kanunsuzluk atmosferi, eninde sonunda eşkıyalığın yalnız Anadolu toplumsal tarihinde istisnai bir olay olarak kalmayıp, kendi mantığını, meşruluğunu ve devamlılık kazanan niteliğini 20. yüzyıl başlarına değin değişen biçim ve bağlamlarda devam ettirmek üzere, kırsal yaşamın yeni rutininin ayrılmaz bir parçasına dönüşmesine yol açtı.[132]

132 Krş. Adanır 1998: 303-8; Reid 1998-2000.

III. KISIM

EN GENİŞ HALİNDE İMPARATORLUK

On Dördüncü Bölüm

EVRENSELLİK İDDİALARI İLE GERÇEKLİK ARASINDA*

Erken Modern Dönemde Osmanlı Sınır Boyları

Dariusz Kołodziejczyk

Herhangi bir imparatorluğun sınırları araştırılırken, bu imparatorluğun genellikle tüm evreni kapsayan muhayyel toprak ihtiraslarıyla ekolojik olduğu kadar jeopolitik meselelerin dayattığı gerçek nüfuz sınırı arasında bir farklılaştırma yapmak gerekir. Michael Hardt ve Antonio Negri, çok satan yeni Marksist eserleri *Empire*'da her imparatorluğun oluşumunda sınırların hayati öneminin altını çizerler: "İmparatorluk egemenliğinin kendisi, sınırların esnek, kimliklerinse melez ve akışkan olduğu marjinlerde gerçekleşir."[1] Bir sınırın her imparatorluk veya uygarlık için kaçınılmaz olduğu inancını, Marksizme yakınlığından hemen hiç kuşku duyulmayacak bir Leh yazar da paylaşmaktadır. Avrupa'nın doğu sınırları üzerine bir makalesinde Jan Kieniewicz şöyle yazar: "Bir sınır ilk olarak hâkimiyetin uzanımını ortaya koyar, üstünlük çabalarının erişim hattını tanımlar ve imparatorluğun zorunlu bir parçasıdır. Ama öte yandan, bir sınır alansal tanımlamanın değersel bir sürecinin de sonucudur."[2]

Her iki alıntı, sınırlarını tanımakla, kendi kudretinin ve değerlerinin evrenselliğine olan inancını yitirmiş bir imparatorluk veya uygarlığı tanımlamaktadır. Madalyonun öteki yüzüyse Deny Hay'in Ortaçağ Avrupa'sını ancak zamanla kendisini Latin Batı'yla sınırlayacak "tek bir kıtayla yetinmeyen saldırgan Hıristiyanlık" tanımlamasıyla temsil edilmektedir: "Bu canlı bir kavram olduğu sürece, Hıristiyanlık tüm yeryü-

---

* Bu makalenin "Do universal empires have frontiers? An Ottoman Case" (Evrensel imparatorlukların sınırları var mıdır? Bir Osmanlı Örneği) başlıklı bir ön versiyonu, COST (Avrupa Bilimsel ve Teknik Araştırma İşbirliği) programı tarafından finanse edilen uluslararası araştırma projesi "Tributary empires compared: Romans, Ottomans, Mughals, and beyond" (Haraç alan imparatorluklar karşılaştırması: Romalılar, Osmanlılar, Babürlüler ve Ötesi) çerçevesinde Ekim 2006'da Varşova'da sunuldu. Yazar ayrıca San'a'daki Amerikan Yemen Araştırmaları Enstitüsü'ndeki kısa dönemli araştırmasını yapmasına imkân veren Andrew W. Mellon Doğu ve Orta Avrupa Araştırma Bursu Programı'na da teşekkürü borç bilir.

1 Hardt ve Negri 2000: 39.

2 Kienewicz 2007: 256.

zü anlamına geliyordu."[3] Bu arkaplana dayanarak, Maria Pia Pedani'nin, Osmanlıların Hıristiyan komşularıyla resmi antlaşmalar imzalamaktaki isteksizliğine dair şu açıklaması üzerinde kafa yorabiliriz: "Bir başka ülkeyle bir sınır fikrini kabul etmek, aynı zamanda diğerinin var olma hakkını tanımaktı"[4] ve bu da dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğunun sınırları olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu.

1453'te İstanbul'un ve 1516-17'de İslamın üç kutsal kentinin –Mekke, Medine ve Kudüs– fetihleriyle birlikte Osmanlılar gerek Roma İmparatorluğunun gerek İslami hilafetin evrensellik iddialarını sahiplenmiş oldular. Osmanlılar uygarlıklarını ve dinlerini meskûn dünyanın (bazılarının kesinlikle yaptığı gibi) en son sınırlarına dek genişletebildiklerine gerçekten inanmış olsun ya da olmasınlar, böyle bir iddiayı propaganda ve siyasal dil aracılığıyla sık sık dile getirmişlerdir. Hatta 17. yüzyıl sonlarında bile, Osmanlı veziriazamı Kara Mustafa Paşa, Orta Avrupa'daki Habsburg egemenliğine meydan okumuş ve hükümdarlarını kâfir, dolayısıyla Osmanlı padişahından alçak bir konumda kabul ederek Fransa, Lehistan-Litvanya ve Rusya sefirlerini kasıtlı olarak aşağılamıştı. Müslüman komşularıyla ilgili olaraksa Osmanlılar, Mekke üzerinde sadece kendilerinin hak sahibi olduklarını vurguladılar ve bu konuda mülhit olarak kabul ettikleri Şii İranlı Safeviler şöyle dursun, kendi Sünni Müslüman dindaşları olan Hindistan'daki Babürlülere ait her türlü hak iddiasını da şiddetle reddettiler.

TEORİDE OSMANLI SINIR BOYLARI

Paul Wittek'in vaktiyle Müslüman gazi savaşçıların paylaştığı Kutsal Savaş ruhunu öne çıkararak Osmanlının bir uç beyliğinden üç kıtalık bir imparatorluğa yükselişine dair açıklaması, son yirmi otuz yıldır ciddi eleştirilere uğramış olsa bile büsbütün çürütülemedi. Colin Heywood, Wittek'in görüşünü "alabildiğine romantik" olarak yaftalarken, birçok Osmanlı askerinin en azından 1683-9 savaşına dek, hatta belki daha da uzun süre, muhtemelen hiç durmadan ilerleyen ve "her daim muzaffer sınır boyu" (*serhadd-i mansure*) inancını koruduğunu da itiraf etmektedir.[5] Osmanlı *uç* terimi, tıpkı daha önceki İslami *sugur* gibi, gayrimüslim topraklar üzerindeki bir sınır boyu veya sınır bölgesi anlamına geliyordu. Açık ve dinamik niteliğiyle, Osmanlılar tarafından *hadd* (çoğulu *hudud*) veya *sınır* olarak bilinen ve tam olarak işaretlenip tanımlanmış sınır ti-

---

3 Hay 1968: 55-7.
4 Pedani 2002: 140.
5 Heywood 1999: 239-40.

pinin tam tersini ifade ediyordu.[6] Osmanlı Mağribinde –adı kötüye çıkmış Berberi sahilinde– gazi ruhunun 1699 Karlofça Antlaşmasının sonrasında bile varlığını koruduğunu ileri süren Heywood, sınır gerçekliklerinin "cengâver ruhu"nu paylaşan işsiz güçsüz genç erkeklerin, özellikle kanunsuzlar ve yeni mühtedilerin bolluğunun yanı sıra köle ticareti ve fidye/kurtarmalık sistemlerinin yerel ekonomide doldurduğu önemli yer gibi ortak unsurları da tanımlamaktadır.[7]

Dinsel meşruiyet elde etmek için kendilerini iyi Müslümanlar olarak sunan Osmanlı hükümdarları, çok geçmeden kendi politikalarının esirlerine dönüştü. Müslüman âlimler hükümdarın cihat yükümlülüğünü açıkça ilan etmekten geri kalmadılar. En barışçıl zihniyetli padişahtan bile "İslam topraklarını" (*darü'l-İslam*), kâfirlerin yaşadığı ve er ya da geç Müslüman fethine yazgılı olan "savaş toprakları" (*darü'l-harb*) aleyhine genişletmesi bekleniyordu. Sonuç olarak, gayrimüslimlerle kalıcı bir barış, siyasal olarak ne denli faydalı olursa olsun, şeriat hukukunu çiğnemeksizin ulaşılamaz bir durumdu. "Darü'l-İslam" ile "darü'l-harp" dışında, Müslüman fakihler, özellikle Şafii mezhebinden olanlar, iki ara kategori daha ayırt ediyorlardı. Bunların ilki, halihazırda Müslümanların elinde olan, fakat hâlâ güvende olmayan topraklar, yani "*darü'l-cihad*"dı. 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılar Trablusgarp, Tunus ve Cezayir topraklarına sürekli olarak *darü'l-cihad* diye atıf yaptılar. 17. yüzyıl sonunda bu terim ayrıca Habsburg birliklerinin tehdidi altındaki Belgrad ile yakın geçmişte fethedilen Leh kalesi Kamieniec (bugün Ukrayna'daki Kam'janec') için de kullanılmıştı.[8] Sonuç olarak *darü'l-cihad* erken dönem Osmanlı *uç* kavramı biçiminde de tanımlanabilirdi.

İkinci ara kategorinin daha pratik bir değeri vardı. Bu da "uzlaşılmış topraklar," yani *darü'l-ahd* idi. Kuran'a göre (9: 29), Müslüman bir hükümdara haraç (*cizye*) ödemek ve onun egemenliğini kabul etmek şartıyla, Hıristiyanlara ve Yahudilere kendi dinlerini sürdürüp huzurla yaşama izni veriliyordu. Bu durum Müslüman hükümdarların gayrimüslim uyrukları için olduğu kadar, Müslüman bir hükümdara tabi olup haraç ödeyen gayrimüslim hükümdarların gayrimüslim uyrukları için de geçerliydi.[9] Bugün, Osmanlı tarihiyle ilgili ders kitapları tipik olarak Güneydoğu Avrupa'da bu kategoriye giren dört Hıristiyan tabi devletten söz eder: Eflak, Boğdan, Erdel ve Raguza (Dubrovnik). Oysa, sadece günümüz Gürcis-

6 Heywood 1999, 233, 246.
7 *A.g.e.*, 2004: 42-4.
8 Panaite 1997: 111; Heywood 2004: 44; Kołodziejczyk 2000: 275, 290, 308, 319, 339, 396, 412, 465, 484 (Mağrib için); Kołodziejczyk 2004: pt. I, 471, 481.
9 Mawardi 1853: 239; Fransızca çev. 1915: 291.

tan'ındaki birkaç Hıristiyan tabi devleti saysak bile, bu grup aslında çok daha büyüktü. Gábor Ágoston'a göre, "uç topraklarının ortak bir özelliği, eski iktidar seçkinleri ile Osmanlı yetkililerinin ortak hâkimiyeti anlamına gelen bir tür paylaşılmış hâkimiyet"ti.[10] Osmanlıların gözünde Venedik, Macaristan'ın Habsburg yönetimindeki kısmı, Lehistan-Litvanya ve Moskof gibi Avrupa ülkeleri, geçici bile olsa haraç ödeyen devletlerdi. Bu yüzden de haraç talebi –simgesel denebilecek kadar küçük olsa bile– İstanbul ile komşu Hıristiyan hükümdarlar arasındaki diplomatik yazışmalarda öne çıkarılırdı. Eğer bir Leh kralı veya Moskof çarı haracı doğrudan doğruya padişaha göndermeyi reddederse, en azından onun vassalı olan Kırım hanına "hediyeler" göndermeleri beklenirdi.[11] 1536'nın ünlü Fransız-Osmanlı ittifakının Sultan Süleyman tarafından hiçbir zaman resmen onaylanmamasının nedeni, Fransız hükümdarı I. François'nın usule uygun bir şekilde vassalı haline gelmeyi kabul etmediği sürece padişahın bunu yapmasının mümkün olmayışı gerçeğiyle kolayca açıklanabilir.

Padişahın halife ve tüm Sünni Müslümanların siyasal lideri olma iddiası, bu sorunu daha da ileriye taşımaktadır. Cihat ideolojisi yalnız Hıristiyanlara karşı değil, sapkın olarak görülen Şii Safevilere, hatta Hindistan ve Çin hükümdarlarına karşı bile kullanılabiliyordu. Çeşitli dönemlerde Osmanlı padişahları en azından ismen Sumatra, Hindistan, Sahraaltı Afrikası ve Orta Asya'daki sayısız yerel hükümdar tarafından egemenleri olarak kabul görmüşlerdi. Örneğin 1875 gibi geç bir tarihte bile, Kaşgar'ın Müslüman hükümdarı Yakub Bey, Sultan Abdülaziz'in ismini sikkelerine koydurup adını hutbelerde okutmaktaydı.[12]

Dinsel ilkeleri ve sultani propagandalarına bakarak değerlendirmek gerekirse, erken modern dönem Osmanlıları hiçbir sabit sınırı tanımayarak tüm yeryüzü üzerinde hak iddia etmiş gibidir. Yine de, sadece ideolojik ifadelerden ve hazır kuramsal modellere dayanarak çıkarılacak sonuçlar yanıltıcı olabilir. Sözgelişi, Rifat Ali Ebu el-Haj, Wittek'in Müslüman gazilerin dinsel iştiyakıyla canlanan ve her daim genişleyen bir organizma olarak Osmanlı devleti görüşünü, Frederick Jackson Turner'ın takipçilerinin geliştirdiği "açık sınır" kavramı uygulamasıyla birleştirecekti.[13] Karlofça öncesi Osmanlı sınırlarında yaşanan aralıksız savaş durumunun altını çizen Ebu el-Haj, ne Osmanlıların hatta ne de Avrupalıların 1699'a değin çizgisel bir sınır fikrine aşina olduğu bu yerleri "savaşçı kuvvetler arasındaki kabataslak, muğlak ve kesinlikten uzak askeri bölgeler" olarak

10 Ágoston 2003: 22.
11 Kołodziejczyk 2006.
12 Davison 1963: 273.
13 Turner 1921; Abou-el-Haj 1969.

tanımlayacaktı.[14] Ama sonrasında birkaç eleştirmen buna karşı çıktı.[15] Maria Pia Pedani, Dalmaçya'daki Osmanlı-Venedik sınır belirlemelerinin 15. yüzyıl kadar geçmişe uzandığına göre, 1699'a kadar "Osmanlıların Venedik Cumhuriyetiyle ortak sınırlara sahip olmalarının üzerinden halihazırda iki yüzyıl geçmiş" olduğu sonucuna vardı.[16] Karlofça sonrası belirlenen sınırlarda bir yenilik varsa, bu da Avusturya heyetinin başkanı Marsigli'ye (namı diğer Marsili) sayesindeydi. Habsburg-Osmanlı sınırlarını belirlemek için modern kartografiden yararlanmasının dışında Marsigli, Habsburg topraklarını gelecek salgınlardan korumak amacıyla ileri karakollarla donatılmış bir karantina kuşağı da öngörmüştü.[17]

Faydalı bir sınır gelişmesi modeli 1928'de Lucien Febvre tarafından önerildi. Febvre, ortaçağın gayrimeskûn bir bölgesindeki değişimin izini sürerek, seyrek insan topluluklarını, erken modern dönemin bir müstahkem askeri çizgiyle, 1789 sonrası milliyetçi çağının belirgin özelliği olan "milliyetler arasında" zihinsel bir "hendeğe... bir ahlaki sınır boyuna" ayırmıştı.[18] Bununla birlikte, Avrupa sınırlarının tarihsel gelişiminin belki de en gelişkin modeli, Pireneler'deki Fransız-İspanyol sınırıyla ilgili olarak Peter Sahlins'in önerisi oldu. Sahlins, "kendi" Pirene sınırının gelişiminde kabataslak üç aşamaya işaret etmişti. 17. yüzyıl sonuna değin hüküm süren ilk aşamada, kraliyetin yetkisi sınırlı bir toprağın değil, uyrukların üzerindeydi ve topraksal sınırlar, sınır bölgesindeki hükmetme yetkinliğine nazaran önemsiz kalıyordu.[19] İkinci aşamaya, tercihen dağlar veya ırmaklar şeklindeki "doğal" coğrafi sınırlar olarak düşünülen askeri bir sınırın yaratılması damgasını bastı. Tıpkı 1718 ila 1721 arası Pirene Savaşı'nda yapıldığı gibi, yabancı küçük yerleşimler temizlendi ve karantina kuşağı yaratıldı.[20] Güvenlik nedenleriyle, sınır bölgeleri gelişmemiş ve gayrimeskûn kalacaktı; çünkü her iki hükümet de "kalleş ve düzenbaz komşusu"nun olası istilalarını önlemeye çalıştığı için oralarda pek az yol inşa edecekti.[21] Üçüncü ve son aşamaysa ilk olarak devlet sınırının millileşmesi, ardından da ulusal sınırlar ve ulusal toprakların siyasallaşması anlamına geldi. Belirsiz şekilde tanımlanmış, "doğal" askeri sınırlar yerlerini kesin olarak işaretlenmiş sınırlara bıraktı; heyetlerce belirlenmiş sınırlar bükülüp dönerek, zikzaklar çizerek ve önüne çıkan her şeyi bir

14 Abou-el-Haj 1969: 467, ve 467 n.5.
15 Kołodziejczyk 2000: 57-8; Veinstein 2005a: 694; ama bkz. Heywood 1999: 233.
16 Pedani 2002: 140.
17 Gherardi 1999: 344; Marsili 1986; Stoye 1994: 164-215.
18 Febvre 1962: 15-19; İngilizce çev. 1973: 211-14.
19 Sahlins 1989: 5-7, 54, 63.
20 *A.g.e.*, 69-77.
21 *A.g.e.*, 96-7, 248-9.

tarafta "Fransız," diğer yanda "İspanyol" yapıyordu. "Sınır ihlali" ifadesi –ve bir sınırla bağlantılı olarak kullanılan ilişkili "tecavüz" formülü– tam anlamıyla Milliyetçilik Çağı'na aittir.[22]

Febvre ve Sahlins modellerini aklımızda tutarak, ilk, yani hem insan topluluklarını ayıran gayrimeskûn bölgeler hem de devletin sınırlı bir topraktan çok uyruklar üzerindeki hükmetme yetkisiyle nitelenen "ilkel" aşamayı kolaylıkla Osmanlı *uc* veya Turnerci "açık sınır" kavramlarıyla tanımlayabiliriz. Yine de, 1699'dan çok önce Osmanlılar aynı zamanda işaretlenmiş çizgisel sınırları tanımlayan *hudut* veya *sınır* terimlerini de biliyorlardı. Örneğin birkaç sayfa önce değinilen Venedik'le çizilmiş sınırların yanı sıra Moldavya'yla (Boğdan) ilk belirlenen sınırlar da ta 15. yüzyıl sonuna dek geriye gidiyordu.[23] Öte yandan imparatorluğun tam diğer ucunda da Osmanlılar sınırlarını aynı şekilde belirlemeye çalıştılar. 1619 yılında, bir yıl önce Şah Abbas'la sağlanan barışın ardından, Osmanlı padişahı II. Osman, Safevi İran topraklarıyla sınır bölgesindeki doğu eyaletlerinin, yani Basra, Bağdat, Şehrizor, Van ve Erzurum'un sınırlarını, 1555 yılındaki Amasya Antlaşmasınca belirlenen sınırlara uygun şekilde çizilmesini emretmişti.[24] Osmanlıların güneydeki iktidarlarının alansal sınırlarını da tanıdıkları, Sultan Süleyman'ın Yemen'den "memâlik-i mahrusamın en uç sınır bölgelerinden biri" olarak bahsetmesinden de anlaşılmaktadır.[25] Yine aynı mantıkla, Muskat limanı da 1552'de Portekizlilerden zapt edilmeden önce "kâfirlerin sınır kalesi" olarak adlandırılıyordu.[26]

KUZEY SINIR BOYU

Tarihçiler Osmanlı İmparatorluğunun doğudaki ve güneydeki sınırlarını nadiren tartışırlar.[27] Kuzey Afrika'da Osmanlı-İspanyol çatışmalarının geniş bölgesi konusundaki uzun süren bilimsel ihmal, Andrew Hess'i ora-

22 Sahlins 1989, 102, 240.

23 Gemil 1983.

24 Feridun Bey [1275] 1858-9: 263-5; Kılıç 2001: 231-3.

25 Blackburn 1995: 231. Ayrıca Basra Körfezindeki Lahsa (el-Hasa) eyaleti de Portekizlilere ve Safevilere karşı bir sınır siperi olarak kabul ediliyordu (Mandaville 1970: 489).

26 Orhonlu 1970: 242, 249, faksimil 2. Hâlâ araştırma altındaki Osmanlının güneydoğu vilayetleri üzerine bkz. Özbaran 2004 ve Casale 2010.

27 Fakat bkz. Peacock 2009, bu çalışma okumakta olduğunuz makalenin yazım aşamasında, göz önüne alınamayacak kadar geç bir zamanda ortaya çıktı. O derlemedeki bir dizi makale, bazıları arkeolojik araştırmalar aracılığıyla bu boşluğu doldurma niyetini taşımakla beraber, Peacock yine de giriş yazısında şunu itiraf eder: "Her ne kadar Habsburglar ile Osmanlı sınırları çok iyi bilinse de [...], Safeviler ve Ruslarla olan Osmanlı sınırları çok daha az incelenmişken [...], Osmanlının Func sultanlığıyla sınırları neredeyse tümüyle ihmal edilmiştir." (Peacock 2009: 27). Osmanlı Macaristan'ı üzerine ayrıca bkz. Gabor Ágoston'un elinizdeki kitapta yer alan makalesi, 15. Bölüm.

yı "unutulmuş sınır" diye adlandırmaya itti.[28] Bilimsel hayal gücünü en çok etkileyen Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki Hıristiyan komşularıyla olan kara sınırı, özellikle de Macaristan'daki Osmanlı-Habsburg sınır boylarıydı. Sayısız anlatı bize neredeyse kesintisiz şekilde süren Habsburg-Osmanlı çatışmasının bölgeyi bitmeyen bir savaş alanına dönüştürmesini anlatmaktadır. Kötü şöhretli akıncılar ve haydutlar gibi, uzmanlaşmış yarı askeri oluşumların kırsal kesimi yakıp yıkarak nüfussuzlaştırması, geriye sadece Ebu el-Haj'ın "savaşçı kuvvetler arasında kabataslak, müphem ve kesinlikten uzak askeri bölgeler" dediği kuşaklar bırakmıştı.

Yine de, başka tür bir sınır bölgesine dair açık seçik kanıtlar da bulunmaktadır. Josef Blaškovič'in Osmanlı Uyvar eyaletinin (bugünkü Slovakya'da yer alan Nové Zámky) 1664'teki haritası, çağdaş bir Osmanlı tahrir defteri temelinde çizilmişti. Harita, Osmanlı topraklarıyla kuşatılmış Habsburg Nitra ve Leva (Levice) toprakları gibi, Habsburg topraklarına serpiştirilmiş Osmanlı bölgeciklerini de açıkça gösteriyordu.[29] Ayrıca, Osmanlının Uyvar eyaletine ait bir kanunname, Habsburg "darü'l-harb"ine öküz, hayvan postu ve tuz ihracı yapılıp tam ters yönde de "darü'l-İslam"a çömlek, cam ve demir ürünleri gibi İngiliz kumaşı ithaline konulmuş vergileri ve resimleri saymaktadır. Osmanlı Macaristan'ında inşaat kerestesinin Habsburg Slovakya'sındaki dağlardan alınarak güneye doğru Vah ırmağında taşındığını ve tam tersine, Habsburg topraklarındaki değirmentaşlarının da Osmanlı Uyvar eyaletinden gittiğini öğreniyoruz.[30] Yani bu "sürekli savaş" günlük yerel ticareti yürütmek için de geniş bir alan bırakmışa benziyor. Şüphesiz, Macaristan'daki Habsburg-Osmanlı sınırı, yerli sakinleri açısından ne kabataslak ne de belirsizdi. Mark Stein'ın yakınlarda yaptığı bir araştırma, "garnizon birliklerinin akınlarına ve Habsburglara karşı 1663-64 seferlerine olduğu kadar, resmi gaza ideolojisine karşın, bu yüzyıl Osmanlı merkezi hükümetinin denetimindeki toprakların boyutunda pek az değişime tanık olduğunu" teyit eder. Aslına bakılırsa, barış döneminde haberleşmenin aciliyeti özellikle önemli görülmediği için Osmanlılar sınır garnizonlarını hatırı sayılır derecede küçülttükleri gibi, Uyvar'daki ileri karakolları (*menzil*) toptan kaldırmayı bile gözden geçirmişlerdi.[31]

Osmanlı topraklarının kuzeydoğusuna biraz daha bakmak, ardında başka bir sürprizi daha getirir. Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan-Lit-

28 Hess 1978.
29 Blašković 1977: Harita I.
30 Kabrda 1964: 197-8.
31 Stein 2007: 124, 145.

vanya arasındaki bir ilk sınırın çizilmesi, 1533 antlaşmasının ardından 1542'de emredildiyse de, atanan heyetler karşılıklı güvensizlik yüzünden anlaşmayı bir türlü başaramadılar. Neredeyse yüzyıl daha sınır "açık" kalmayı sürdürdü, ama her iki taraf da üstü kapalı olarak bu sınırın aslında Dinyester, Jahorlyk ve Kodyma ırmakları boyunca aktığını kabul ediyordu. Tuhaftır ki, çizilmiş resmi bir sınırın bulunmayışı, 1620-21 Leh-Osmanlı savaşı istisnasıyla, bu dönemin büyük bölümünde aradaki dostane ilişkileri bozmadı. İlk başarılı sınır belirleme girişimi, bundan kısa bir süre sonra 1633 yılında gerçekleştirilerek fiili sınırı teyit etti, hatta Lehistan-Litvanya lehine doğu kesimini hafifçe güneye doğru çekecekti.[32]

En çarpıcı ve görünüşte sıradışı olanıysa, 1680 tarihli Leh-Osmanlı sınırıydı. 1672'de Osmanlı ordusu Leh Kamieniec (Kamaniçe) kalesini, Podolya eyaletiyle birlikte fethetti. Ama her iki tarafın yeni bir sınırın çizilmesinde uzlaşmaya varması, sekiz yıllık seferler ve diplomatik ihtilafları gerektirecekti. Ağustos ve Ekim 1680'de çizilen bu sınır, bize Leh-Osmanlı ilişkileri tarihinin tamamı içinde, sınır yapmakla ilgili en zengin belgeleri sunmaktadır. Her iki taraf hak iddialarını desteklemek üzere peşinen etkileyici belgeler ve tarihsel kanıtlar hazırlamıştı.[33] Hatta biri Türkçe diğeri Lehçe iki resmi protokol günümüze kadar ulaşmıştır.[34] Sahlins'in sınır gelişimine ilişkin kuramsal modeliyle karşılaştırıldığında, bu sınır belirleme işlemi, neredeyse iki asır öncesine ait olmakla beraber, şaşırtıcı bir şekilde 1868'de yapılan Fransız-İspanyol sınır belirlemesinin örneklediği üçüncü ve en ileri aşamaya tekabül etmektedir. 1868'de Pireneler'de: "Vaktiyle Llívia, Ur ve Càldegues sınırı olan eski taşın yanı başında, Puigcerdà'dan Llíva'ya giden yolun kuzeydoğusunda, Pontarro de Xirosa nam yerde yer alan ilk taştır."[35] 1680'de Podolya'da: "Bir meşe koruluğuyla kaplı tepenin üzerinde, Jazlivec'den gelip adı geçen mahalden geçen yolun kıble tarafında, sınır işareti olarak toprak bir höyük yapılmıştır."[36] Aralarındaki ayırt edilebilir tek fark, 19. yüzyıl sınır taşlarının numaralandırılmış ve aralarındaki mesafe metre cinsinden kaydedilmişken, 17. yüzyılda sınır höyükleri arasındaki mesafenin yürüyüş saatleriyle ölçülmesiydi. Bu sınır çiziminde yer

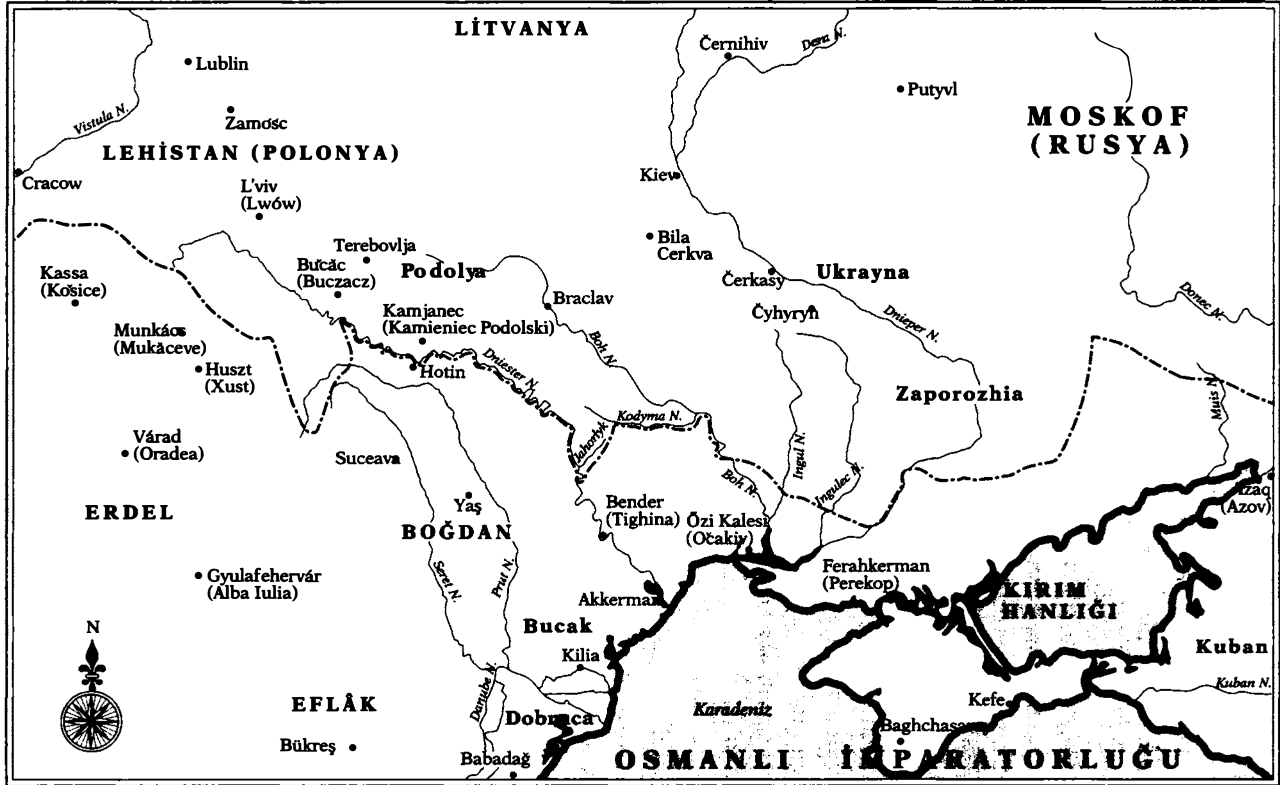
32 Kołodziejczyk 2000: 58-60, 432-5 ve harita 2.

33 Roma'daki elçisine yazdığı mektupta, Leh kralı III. Jan Sobieski alaycı bir dille Osmanlı müzakere yöntemlerini, XIV. Louis'nin saldırgan üslubuyla karşılaştırır: Mihal Kazimierz Radziwiłł'e yazılmış 21 Ağustos 1680, Jaworów tarihli mektup; Varşova, Arhiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów, dział III, listy Jana III Sobieskiego, sygn. 16. Dikkatimi bu fragmana çeken Kiril Kočegarov'a teşekkür ediyorum.

34 Kołodziejczyk 2000: 61-6, 545-80 ve harita 3.

35 Sahlins 1989: 304.

36 Kołodziejczyk 2000: 571.



Harita 4. Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki kuzeydoğu sınırları, yaklaşık 1648.

almış olan bir Leh katılımcının yazdığı hatırat, bizlere bu sınır çiziminin canlı bir betimlemesini sunmaktadır.

> Sıra bir höyük yığmaya geldiğinde, Türkler eyerlerine iliştirilmiş küreklerini kullanarak, ortadaki büyük bir meşe kütüğünün etrafını kazdıktan sonra göz açıp kapayana kadar bir tepecik yükselttiler. Ardından da onlar işlerini tamamladığında, üstleri höyüğün üstüne tırmanıp avazları çıktığı kadar köpekler gibi uluduktan sonra, kılıçla bu kadar çok yeri zapt etmelerini sağladığı için Tanrı'ya şükrettiler.[37]

Dolayısıyla Leh-Osmanlı ilişkilerinin uzun tarihindeki en kesin sınır çizimi, Karlofça Antlaşmasından *sonra* değil, *önce* oluşturulmuştu. 1703 Karlofça sonrası sınır çiziminin mevcut protokolleri, 1680'den çok daha az kesindir. Müzakere heyetleri, sınır bölgesinde yerleşimin kısıtlanması üzerinde anlaştılar. Yaklaşık bu dönemdeki Pireneler'deki sınır çiziminde olduğu gibi, "doğal sınırlar" konusunda (bu örnekte Dinyester ırmağı) ortak bir tercih söz konusuydu.[38]

1680 ve 1703 yıllarındaki Osmanlı-Leh sınır çizimleri arasında gözlenebilen açık "gerileme," muntazam ve pozitivist bir sınır gelişmesine karşı tek meydan okuma değildir. 1680 sınır çiziminin ta kendisi esnasında, Leh-Osmanlı sınırının Batılı, Podolyalı kesimi titizlikle çizilirken, Lehistan'ı (yakın geçmişte Osmanlı süzerenliğini tanıyan Kazaklar tarafından özerk olarak yönetilen) Dinyeper Ukraynası'ndan ayıran kesimse belirsiz ve açık bırakılmıştı; ki bu da bir tesadüf değildi. Roma'daki elçisine yazan Leh kralı, Kazakları Leh himayesine hızla döndürme umudundan söz ederek, Ukrayna'yı Lehistan'dan ayırmanın "Kazaklar kimi seçerlerse, [o hükümdarın] Ukrayna'yı da muhafaza edeceği" düşüncesiyle erken bir hamle olacağı sonucuna varmıştı.[39] Febvre'in tipolojisinde toprak hâkimiyetinden öne çıkan birinci ve "ilkel" aşamaya özgü kralın uyrukları üzerindeki yetkisi kavramı, ikinci ve "askeri," hatta üçüncü ve "çizgisel" aşamaya özgü unsurlar, aynı sınır çiziminde örtüşmekteydi.[40]

37 Kołodziejczyk 2000, 62.

38 Türkçe protokol bir Leh heyet üyesinin sözünü anar: "Tanrı (adı yüce olsun!) Moldavya (Boğdan) topraklarını bizim Leh topraklarımızdan Dinyester ırmağıyla ayırmıştır." Oysa Latince kaleme alınmış Leh protokolünde aynı cümle şöyledir: *Inter nos et Valachiam ipse Deus flumine Tyra dislimitavit* (Kołodziejczyk 2000: 66-7, 626-40 ve harita 2). 1684'te Aragonlu Cortes tarafından çarpıcı ölçüde benzer bir ifade kullanılmıştı: "Tanrı Pireneleri biz İspanyolları Fransızlardan kurtarmak için yarattı" (Sahlins 1989: 35). Ayrıca, son İspanyol Habsburg'unun ölümünün ardından XIV. Louis'ye atfedilen ünlü deyiş "Il n'y a plus de Pyrénées!" de yukarıdaki bağlama mükemmelen uygun düşmektedir.

39 Sobieski'den Radziwiłł'e, 8 Ağustos 1680 Jaworów tarihli mektup (bkz. yukarıdaki 33. dipnot).

40 Tarihin çizgisel ve döngüsel anlatıları arasındaki görünür karşıtlık sorununu çözmek için metodolojik bir öneriyi, insani deneyimin çeşitli alanlarında (siyasal, ekonomik, psikolojik vb) görülen değişimin eşitsiz hızını ve herhangi bir verili dönemde farklı "zaman tabakaları"nın eşzamanlı varlığını vurgulayan Reihhard Koselleck (2000: 19-26) formüle etmiştir.

Yukarıdaki ifade, Osmanlıların Ruslarla yaptığı sınır çiziminde de geçerlidir. 1681'de, ilk resmi Osmanlı-Rus antlaşması Kırım'ın başkenti Bahçesaray'da müzakere edilirken, iki taraf da herhangi bir sınır çiziminden uzak durup, kasıtlı olarak sınır bölgesini boş bırakmış ve sınır oluşturan Dinyeper ırmağının her iki tarafında da yerleşimi yasaklamıştı.[41] Ancak 1699-1700 yılındaki Osmanlı-Rus müzakerelerinden sonradır ki, 1705'te bir sınır çizimi başarıyla yapılabildi. Bununla birlikte, Osmanlıların Karlofça sonrası Venedik, Habsburg ve Lehistan-Litvanya ile olan sınır çizimlerinin tersine, Ruslarla çizilen sınırlar, toprakta hiçbir fiziksel kanıt bırakmamıştı. Ulaştıkları sonuç protokolünde, heyet mensupları açıkça şunu beyan ettiler: "Bu sınırı başka hiçbir işaret olmaksızın bu yazılı tanıklıkla onayladık."[42] Ama yine de, Osmanlı-Rus sınır çizimlerinin görünüşte daha "ilkel" niteliğine karşın, daha 1680'de her iki taraf da iddialarını, Rus heyetinin bir üyesince el yazısıyla yapılan düzeltmelerin eklendiği "Alman matbaasının basılı bir haritası" gibi "modern" gereçlerle geliştirmekten geri kalmadılar.[43] 17. yüzyıl Rusları ayrıca 1681 barış müzakerelerinden sonra Kırım'dan dönen Rus heyetini bile etkileyen karantina gereklilikleriyle de aşinaydılar. Elçiler bir ay boyunca sınır kasabası Borysov-Gorodok'ta bekletilirken, getirdikleri evrakın içeriği Moskova'da derhal tanınabilecekleri şekilde hazırlanmıştı.[44]

Osmanlıların sınırlarından bir kesimini (1680'de Podolya) belirlerken, başka bir kesimini (1680'de Lehistan'dan ve 1681'de Rusya'dan ayıran Ukrayna sınırını) belirlemekten geri durmaları ya da 1680'de Lehistan'la titizlikle çizdikleri, ama yirmi üç yıl sonrasında yerini çok daha az ayrıntılı bir tanesine bırakan sınırlar, sadece "kutsal savaş ruhu"nun yükselişi ve düşüşüyle veya Osmanlı devlet yapılarının olgunluk düzeyindeki dalga-

---

41 Ocak ayında kaleme alınıp Şubat 1681'de Veziriazam Kara Mustafa Paşa tarafından da onaylanan özgün Osmanlı belgesi Moskova'da muhafaza edilmektedir: Rossijskij gosudarstvennyj arxiv drevnix aktov, fond 89, opis 3, no. 2. Padişahın barış koşullarını onaylayan *ahdnamesi*, 1682'de Nisan sonuyla Mayıs başında Edirne'de hazırlanmıştı; bkz. age, fond 89, opis 3, no. 3; Feridun Bey [1275] 1858-9: 396-9 ise başka bir kopyayı içerir.

42 *Ne inymi znakami, no tokmo* [...] *na six pismax tu granicu* [*esmy*] *utverdili*; Rusça metin, :*Polnoe sobranie zakonov Rossijkoj imperii, s 1649 goda*, c. IV: 1700-1713 (St. Petersburg), 1830: 324-6, özellikle 324) içinde yayımlanmıştır; dönemin İtalyanca çevirisiyse şöyledir: *questo stabilimento non l'habbiamo determinato con montoni o qualch'altri segni, ma solamante con quest'instrumento di scrittura*, krş. Paris, Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Mémoires et documents, Turquie, tome 1, fol. 148a-50b, özellikle 149a.

43 "Spisok s statejnago spiska Velikago Goudarja Ego Carskago Veličestva poslannikov: stol'nika i polkovnika i namestnika perejaslavskogo Vasil'ja Mixajlova syna Tjapkina, d'jaka Nikity Zotova," der. N. Murzakevič, *Zapiski Odesskago obščestva istorii i drenostej* içinde, c. 2, otdelenie vtoroe i tretie (1850): 568-658, özellikle 594.

44 *A.g.e.*, 652.

lanmalarıyla açıklanamaz. Belki bir açıklama, sınırı belirsiz toprakların ekolojisinde yatıyor olabilir. Dalmaçya, Macaristan veya Podolya gibi daha yoğun nüfuslu, tarımsal alanlarda sınırlar henüz 16. ve 17. yüzyıllarda belirlenirken, Ukrayna'nın Karadeniz bozkırları, böylesi bir işaretleme için 18. yüzyıl sonundaki Rus fetihlerini ve kolonizasyonunu bekleyecekti.[45] Doğu Avrupa'nın stepleri, tıpkı Kuzey Afrika çölleri veya Kafkas ve Yemen dağları gibi, Osmanlıların da hoşgördüğü kabilecilik eğilimlerinin korunmasına izin veren daha gevşek bir devlet denetiminden yararlanıyordu.[46] 19. yüzyılda bile "modern" Fransız idaresinin altındaki Cezayir'in Fas sınır boyları ancak Tenier sidi-Sassi'ye, Akdeniz'den yaklaşık 120 km mesafeye kadar çizilebildi. Bunun ötesinde güç bela denetlenebilir bir *pays du fusil* [tüfek diyarı] uzanıyordu.[47]

Osmanlıların sınır çizme yeteneği, onların gaza ruhuna bağlılıklarını saf dışı bırakmıyordu. 1680'de titizlikle hazırlanmış bir Leh-Osmanlı protokolünün iki Osmanlıca nüshası mevcuttur. Osmanlı heyet mensuplarının mühür ve imzalarını taşıyan biri Leh mevkidaşlarına verilmiş,[48] ikincisiyse Osmanlı Podolya eyaletinin tahrir defterine kaydedilmişti.[49] Beklentilerin aksine, "sadece" iç kullanım için hazırlanmış bu ikinci nüsha, çok daha retorik bir şekilde kaleme alınmıştır. 1672'de Podolya fethi şahsen katıldığı ilk sefer olan IV. Mehmed'e bu ikinci nüshada "zaferlerin ve gazaların babası" olarak gönderme yapılır. Dahası, ikinci nüsha ilkinde bulunmayan dinsel bir dibaceyle başlar. Bu dibace, Allah'ın kadir-i mutlaklığını ve tüm insani sınırların gelgeç niteliğini ve inançsızların tüm topraklarının eninde sonunda Müslüman savaşçılara açılacağını vaat eden Hz. Muhammed'in bir hadisini aktararak teyit eder. Bunun altında yatan anlam, kişinin sınırları pek fazla da ciddiye almasına gerek olmadığı, çünkü bu dünyada hükümdarlara ülkelerini ancak Allah'ın verebileceğidir.[50] Lehçe nüshada eksik olan bu dibace ayrıca "sağlam kaleleri, hisarları ve burçlarından mütemadiyen ve hiç durmaksızın kaçıp duran

---

45 William McNeill'ın, Karadeniz bozkırının Rus imparatorluğunun doğuşu için başarılı bir şekilde ehlileştirilmesi ve kolonizasyonuna itibar eden "Turnerci" yaklaşımı, bu bakımdan çok ikna edicidir (McNeill 1964). Bununla birlikte, Macaristan'ı Doğu Avrupa bozkırının bir parçası olarak ele almasına Macar araştırmacılardan (Dávid ve Fodor 2000: xxii) hararetle ve haklı bir nedenle itiraz gelir. Osmanlıların Habsburglar ve Rusya'yla sınırlarının farklı karakterine yol açan şey de, Macaristan ile Karadeniz bozkırlarının arasındaki bu farkın ta kendisidir aslında.

46 Hindistan'da, gür orman örtüsü Osmanlı bağlamındaki bozkırlar, çöller veya dağlara benzer bir rol oynayarak, erken dönem Müslüman devletlerin Bengal'deki genişlemesini önlemiştir (Eaton 1993: xxiv).

47 Tayeb 2005: 197-8.

48 Kołodziejczyk 2000: 555-80 ve faksimil XXIVa-e.

49 Kołodziejczyk 2004: pt. 1, 454-60, 495-504; pt. 2, 2-7.

50 *A.g.e.*, pt. 1, 495.

sapıkça fikirleri olan ve din-i mübine düşmanlık besleyen kâfirlere" atıf yapar. Bu ideolojik dibace iç Osmanlı propagandasına gayet güzel hizmet edebilirdi, ama yabancı ortaklarla iş görülürken kullanılmasının uygunsuz görüldüğü de çok açıktı.

Buna paralel bir örnek de, 1703 tarihli Karlofça sonrası Osmanlı-Venedik sınır belirleme belgesidir. Bu sınır çizimi, her iki devletin heyetleri arasında uzayıp giden müzakerelerin bir sonucuydu. Yine de, Karlofça antlaşmalarının tatsız içeriklerini gizleme kaygısındaki divan-ı hümayun tarafından hazırlanmış Osmanlı nüshasının dibacesi, Venedikli kâfirlerin naçizâne arzuları üzerine müşfik ve hayırhah padişah tarafından verilen tek taraflı bir imtiyaz olduğu izlenimini bırakmaktadır.[51] Gerçek güç ilişkilerine aldırmaksızın, alçakgönüllülük gösterek barışı arzulamaya ve "barbarları başlarından savmaya" dair *topos* Osmanlılara ait bir keşif değildir. Örneğin eski Romalılar da, Hunlara haraç ödemek zorunda kaldıklarında, bu haracı sanki gönüllü bir parasal destekmiş gibi sunmuş, hatta Attila'ya *magister utriusque militiae* [savaşta da usta olan] biçiminde onursal bir unvan da vermişlerdi.[52]

Özetle söylersek, kutsal savaş ideolojisi, Osmanlı toplumunun en azından bazı kesimlerinde hâlâ canlılığını korusa ve iç propaganda amaçlarına gayet güzel hizmet etse bile, gündelik uygulamaların yanı sıra siyasal, lojistik ve coğrafi sınırlamalar Osmanlıları komşu devletlerle alışverişlerinde daha faydacı ve esnek bir yaklaşım benimsemeye zorlamıştır. İlginçtir ki, bu esneklik, zaten Osmanlı sınırları *içinde* yer alan tabi bölgelerle ilişkilerinde de ayırt edilebilir.[53]

GÜNEYDEKİ SINIR BOYU

Oradaki bu tür tabi bölgelerden biri de Yemen'di. 1538 ila 1547 arasında fethedilen ve 1569-70 yılında yeniden fethedilen Yemen, 17. yüzyıl başına dek gevşek bir Osmanlı denetimi altında kalmasının ardından 19. yüzyılda yeniden tam bir Osmanlı egemenliğine dönecekti.[54] Osmanlılar Yemen'in uzak konumunun bilincindeydiler ve orada yapılacak askerlik hizmeti, Osmanlı askerleri arasında hiç sevilmeyen bir görevdi.[55] Bugün Yemen'de hâlâ korunan sayısız evkaf, Osmanlı valilerinin yerel destek ve

51 Venedik, Archivio di Stato, Documenti turchi, busta 15, doc. 1619; krş. Pedani 1994a: 442, no. 1619; 1699'da divan-ı hümayunun askeri başarısızlığın etkilerini örtme çabaları üzerine bkz. Kołodziejczyk 2003.

52 Whittaker 1994: 242.

53 Öz 2003: 145.

54 Farah 2002.

55 al-Maddah [1982]: 146; Soudan 1999: 263.



Resim 14.1 16. yüzyıl Yemenli lider İmam el-Mutahhar'ın sığındığı mekân olan dağlık Sula kalesi. Surlarla çevrili kentin ardında görünen dağların tepesinde, sarnıçları ve bir yeraltı tahıl ambarıyla güçlendirilmiş olan bir hisar yükseliyordu. Hisar, ağır silahlarla techiz edilmiş olmalarına karşın, o dönemin Osmanlı birliklerinin erişiminin dışında kalacaktı. Fotoğraf: © Marcus Wilson-Smith/Alamy.

popülerlik kazanmak için aslında ne kadar da çabaladıklarını kanıtlamaktadır. Aslına bakılırsa, Sünni Şafii Müslümanların meskûn olduğu Tehame çölünün fethi, Osmanlıların yerel Tahiri hanedanını bertaraf etmesinden sonra kolayca gerçekleşmişti. Bununla birlikte, Osmanlılar dağlık kuzey topraklarında, İslam halkı üzerinde liderlik, hatta zaman zaman hilafet iddiasında bulunan Zeydi imamlarla uzun bir süre boyunca çatıştılar. Robert Serjeant, Abbasilerden Mısırlılara dek bütün yabancı istilacıların Yemen'de yaşadığı çileler hakkında 1960'larda yorum yaparken, "kolaylıkla ayırt edilen genel bir kalıp, yabancı fatihlerin ovalardan Yemen'e girmesi, başlangıçta kazandıkları başarılar, ama nihai olarak kuzeydeki dağlık alanları fethetmekte yetersiz kalmaları ve en sonunda da geri çekilmeleri" olduğunu gözlemlemişti.[56] 17. yüzyıl başında bir İngiliz seyyah da Osmanlıların Yemen topraklarında "dağlardaki Arap kralla kesintisiz olarak çarpışmakta olan" otuz bin asker bulundurduğunu iddia etmişti.[57] Modern bir Fransız araştırmacıdan alıntı yaparsak, bu bir "*la rencontre de deux légitimités*" [iki meşruiyetin karşılaşması] idi.[58]

56 Serjeant ve Lewcock 1983: 77.

57 Bidwell 1983: 109.

58 Blukacz 1993: 39; Van Donzel 1986: 84-5.



Resim 14.2 Şehara: Osmanlı güçlerinin 17. yüzyıl başında Kuzey Yemen'i denetleme çabalarına İmam el-Kasım'ın başarıyla direndiği dağ köyü kalesine giden asma köprü.
Fotoğraf: © Jack Jackson, Getti Images.

Osmanlı yanlısı Arap tarihçilerin yanı sıra Osmanlı Türkleri de Yemen'deki Osmanlı iddialarının meşruiyetini kanıtlamak, düşmanın itibarını düşürmek ve onları "canavarlaştırmak" için zengin bir sözcük dağarcığı kullandı. Zeydi imamlığının kuvvetleri çoğunlukla "piçler" (*haramzadeler*), "din düşmanları" (*a'dâü'd-din*), "sapkınlar" (*ehl-i ilhâd*), "şeytani bir ordunun başıboş askerleri" (*jeyş el-batıl min el-jundi'ş-şeytanî*) ve belki en tipik olarak da "zararlılar" (*haşerat*) olarak anılıyordu.[59] Yine de, er ya da geç daha sonraki Osmanlı kumandanları, Yemen'in aslında fethedilemez olduğunu öğreneceklerdi. İşte o zaman da bir başka politikanın ve dilin benimsenmesi gerekti. Osmanlı yanlısı Arap tarihçi el-Nehraveli, Osmanlı ordusu tarafından Eylül 1569 ila Nisan 1570 arasında Yemen'in Kevkaban kalesine konulan ve sonuçsuz kalan yedi aylık kuşatmanın ardından yapılan müzakereleri kaydetti. Müzakerelerin başlamasından sonra, Osmanlı paşası kâtibine yerel Zeydi kumandanı Mu-

59 Haramzadeler sıfatı 16. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Rumuzi tarafından sürekli kullanıldı (Hathaway 2003: 64-5). Geri kalan tüm lakaplar, onun Hicazlı çağdaşı el-Nehraveli'nin Arapça tarihinden alınmıştır (el-Nehraveli [1387] 1967: 248, 274, 277 ve 373; İngilizce çev. 2002: 41, 59, 61 –Smith tarafından "sahte ordunun şeytani askerleri" olarak çevrilmiştir– ve 126); *haşerat* için ayrıca bkz. Farah 2002: 31.

hammed bin Şemsüddin'e, "kardeşim" (*ya âhî*) hitabıyla başlayan ve onu "meskûn dünyanın çoğuna hükmetmeleri" nedeniyle Osmanlıların "bu topraklara ihtiyacı olmadığı" halde, yine de boyun eğmelerinin kendileri için iyi olacağını bildiren bir mektup yazdırdı. "Bu yüzden," diye devam ediyordu Paşa, "hutbe ve sikkenin padişah adına yapılması şartıyla sizin isteğinizi reddetmeyecektir."[60] Bunu izleyen müzakerelerde, Muhammed bin Şemsüddin'e iktidar sıfatları tanındı: Hatasını kabul edip kendisini Osmanlı haşmetinin önünde secde ederek, Osmanlı paşasının "onu koşulları ve sınırları olan antlaşma ve ahdlere tabi kılmasına" izin vermesi şartıyla bir sancak ve bir padişah beratı verildi.[61] Kısacası, Osmanlı padişahı tarafından, bir tek Osmanlı süzerenliğini resmen tanıması şartıyla, Şemsüddin'e kendi toprakları ihsan ediliyordu. Daha sonrasında yine benzer bir antlaşma Muhammed'in amcası İmam el-Mutahhar'la da yapılacaktı.[62]

Yemen'de sağlanan huzur çok uzun sürmedi ve çok geçmeden hak iddiasında bulunan bir başka Zeydi olan İmam el-Kasım isyan etti. Birkaç Osmanlı paşasıyla 1602, 1608 ve 1619 yıllarında barış antlaşmaları imzaladı.[63] Toprakları ilkin Şehara'daki dağ kalesinden ibaretti, ama ardında Sa'ada ve el-Hayma da ona katıldı. Oğlu İmam Mü'eyyed Osmanlılara karşı mücadeleyi sürdürdü ve 1635'e kadar son Osmanlı garnizonu da Yemen'i tahliye edecekti. Ama paradoksal bir biçimde, "[Osmanlılar] o topraklar üzerindeki egemenlik haklarından feragat eder etmez," Yemenliler hemen yabancıların –özellikle de Avrupalıların– tehdidine karşı "himaye için hâlâ onlara ve temsilcilerine bel bağlıyorlardı. ... İşe bakın ki, özerklik arayan tek kişi imamdı."[64]

Yemen yalnız değildi. Baki Tezcan, 1536 civarında Sultan Süleyman'ın Osmanlılara sadakatleri karşılığında Kürt emirlerine kalıtsal hükümranlık, toprak mülkiyet hakları, vergi muafiyetleri ve geniş özerklik veren bir belgesini alıntılar. Bu belge (yabancı hükümdarlara da verilen *ahdname* ile aynı şekilde) *muahede* olarak adlandırılır ve padişahın yemini anlamına gelir.[65] 19. yüzyıla değin özerkliklerini koruyan bazı Kürt toprakları, Osmanlı hâkimiyet alanının ta derinlerinde yer alıyordu ve bu bakımdan

60 el-Nehraveli [1387] 1967: 419; İngilizce çev. 2002: 161.

61 *A.g.e.*, 423-5; İngilizce çev. 2002: 165-6.

62 *A.g.e.*, 430-31; İngilizce çev. 2002: 170-1.

63 Soudan 1999: 270; 17. yüzyılın Yemenli tarihçisi ve İmam el-Kasım'ın torunu olan Yahya bin el-Hüseyn, bütün bu antlaşmalara, iç ve dış barış için aynı şekilde kullanılan *es-sulh* terimiyle atıf yapar; bkz. Yahya bin al-Husayn, *Gayat al-amani fi akhbari'l-qutri'l-yamani* (Kahire, [1388] 1968], pt. 2, 783, 794, 811.

64 Farah 2002: 1, 272.

65 Tezcan 2000: 547, 553. Bkz. ayrıca, Nelida Fuccaro'nun bu derlemedeki makalesi, Bölüm 16.

sınır boyları olarak adlandırılamaz. Benzer konumda daha pek çok yerel Müslüman hükümdar vardı. Kırım hanları, Mekke şerifleri, Kafkas beyleri ve Lübnanlı Ma'anlar gibi bazı taşra ileri gelenleri, 18. yüzyıldaki ayanlar çağından uzun zaman önce yerel özerklik kavramından yararlanmışlardı. Osmanlılar hiçbir zaman tam egemenliklerini kabul etmedikleri için bu küçük hükümranlar çoğu zaman ikiyüzlülükle suçlandı.[66] Müslüman Yemenli Araplar, tıpkı Hıristiyan Karadağlılarla benzer bir şekilde "dağ eşkıyası" (*eşkıya-i cebeliye*) olarak yaftalanmışlardı.[67]

Erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğunu resmeden haritalar aynı zamanda Osmanlıların fiilen hâkim olduklarından çok daha geniş toprakları denetledikleri şeklinde yanlış bir izlenim verme eğilimindedir. Fizan, Nübye ve Arabistan gibi çöl toprakları gerçekten Osmanlı İmparatorluğuna mı aitti? Yoksa, bu topraklardaki Osmanlı denetimi daha çok "denizlerin denetimi"yle mi karşılaştırılmalıydı? 1669'da Girit'in nihai fethinin ardından Osmanlılar ile Venedikliler bir kaleye ait deniz sularının sadece bir top menzili olduğu üzerinde anlaşmaya vardılar. Öte yandan, Osmanlılar Marmara Denizi, Karadeniz, Ege Denizi, Kızıldeniz ve Doğu Akdeniz'in büyük bölümlerinin tam bir kontrolünü ellerinde tuttukları iddiasında bulunsalar bile, bu kontrol çoğu zaman uygulamada sorunluydu.[68]

GERÇEK VE MUHAYYEL SINIRLAR

İlk bakışta, Lehistan ve Yemen Osmanlı dünya görüşü dahilinde çok ortak yönleri olmayan iki ayrı dünya gibidir. Ama yine de, 17. yüzyılın kritik noktalarında bu iki ülkenin tarihleri birbiriyle ilişkiliydi. Yemen'deki Osmanlı hâkimiyetinin son on yılının Osmanlı vakanüvisi olan Hacı Ali, 1622'de Osmanlı valisi Fazlı Paşa'nın çaresizlik içinde İstanbul'dan takviyelerin gelmesini nasıl da beklediğini anlatır. Vakanüvis ardından da II. Osman'ın Lehistan-Litvanya'ya karşı başarısız 1621 Hotin seferinin dolaylı bir sonucu olan yeniçeri isyanı ve II. Osman'ın katledilişi yüzünden beklenen hiçbir yardımın gelmediğini açıklayacaktır.[69] En sonunda yardım geldiğindeyse muhtemelen çok geç kalınmıştı ve eyalet 1635'e kadar tahliye edildi. 1672'de merkezi hükümet Yemen'in yeniden fethi konusunu

---

66 Mathee 2003: 168-9. Benzer şekilde Tatarlar, Moldavyalılar ve Ukrayna Kazakları, her biri onların üzerinde egemenlik iddiasında olan Osmanlı, Leh ve Rus yetkilileri tarafından sık sık "hainler" olarak yaftalanmışlardır.

67 Reinkowski 2003: 242, n. 10.

68 Pedani 2002: 73-88 ve 2005; Kołodziejczyk 2007.

69 Hacı Ali, *Ahbarü'l-Yemenî*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, MS Hamidiye 886, fol. 205a; krş. Hathaway 2003: 86-7 ve 221, no. 50.

tekrar gözden geçirdi.[70] Ama aynı şekilde bu planlar da Lehistan'a karşı daha acil bir sefer yüzünden suya düşecekti.

Yemen ve Lehistan'ı birbirine bağlayan bir unsur daha vardı: Hükümdarları Osmanlı merkezi hükümetiyle barış antlaşmaları imzalamış ve Osmanlı padişahlarından ahdnameler elde etmişlerdi. O zaman, biraz da provokatif şu soruyu sormaktan kendini alamıyor insan: Modern bir tarihçiyi, Lehistan –ve belki Venedik de– *dışında* iken, Yemen'in Osmanlı İmparatorluğunun *içinde* olduğu düşüncesine iten ne olabilir? Osmanlı propagandasından yola çıkarak söyleyecek olursak, bu ülkelerin hükümdarlarının –Yemen imamı, Leh kralı ve Venedik *doge*'u– hepsi de Osmanlı vassallarıydı. Gerçekliklerden yola çıkacak olursak, bu ülkelerin hepsi egemenliklerini muhafaza ediyor, ama hiçbiri Osmanlı diplomatik baskısını ve askeri tehditlerini büsbütün görmezden gelemiyordu. Osmanlı nüfuzu en iyi ihtimalle karşı çıkılabilir ve çoğu zaman ihmal edilebilirdi, ama zaman zaman aynı hükümdarlar, diğer düşmanlarına karşı Osmanlı "şemsiye"sini nasıl kullanacaklarını da çok iyi biliyorlardı.

Benzer şekilde, modern tarihsel haritaların Bitlis gibi Kürt beyliklerini "sıradan" Osmanlı toprakları arasında betimlerken, neden Kırım hanlığı ve Boğdan'ı özerkliklerini simgeleyen farklılaştırıcı çizgilerle gösterdiğini sorabiliriz. 17. yüzyılda hepsinin de hükümdarları konumlarını teyit eden Osmanlı beratları alıyorlardı. Osmanlı gerçeklikleri üzerine ne kadar çok araştırma yapılırsa, o kadar çok "çizgilerle" karşılaşıldığını söylemek mümkündür. Diğer erken modern dönem hükümdarlarının çoğu gibi Osmanlı padişahları da adalet dağıtıcısı, güvenlik sağlayıcısı ve –son ama en az ötekiler kadar önemli olarak– Müslüman gaziler olarak meşruiyetlerine karşı meydan okuma girişimleriyle aralıksız şekilde yüz yüze gelmişlerdi. Yalnızca dışarıdaki hükümdarlarla değil, kendi uyruklarıyla müzakereler yapmak da, aslında padişahın *métier*'sinin [işinin] bir parçasıydı.

Osmanlı propagandasının ileri sürdüğü ve meskûn dünyanın en uzak köşelerine kadar ulaşan "muhayyel Osmanlı sınırları" ile Osmanlı denetiminin, bazen titizlikle işaretlenirken bazen de öyle olmayan gerçek sınırları arasındaki farkı göstermeye çalıştık. Yine de, işin bir yönü daha var. Febvre ve Sahlins tarafından formüle edilen sınır gelişimi modellerinde, her iki yazar da kişinin kendi topraklarına ve sınırlarına yönelik, üçüncü, en "ileri" aşamaya özgü duygusal tutumunun önemini vurgulamışlardır. Osmanlıların, kendi sınırlarına karşı duygusal bir tutumları olmuş muydu? Nerede kendilerini "evde" hissediyorlardı?

70 Hathaway 2003: 91.

Şüphesiz, "Türklerin mezarlığı" diye adlandırılan Yemen'de değil.[71] Bir garnizon üyesinin bıraktığı şiirin de kanıtladığı gibi, Osmanlı askerlerinin sıla hasretlerini afyon ve votkayla dindirmeye çalıştıkları Podolya'da da değil.[72] İlginçtir ki, neredeyse bir buçuk asır boyunca doğrudan yönetildiği ve yoğun bir şekilde asker yerleştirildiği halde, Osmanlı Macaristan'ı bile tam anlamıyla bir Osmanlı toprağı olarak görülmüyordu. Osmanlı tarihçi Selaniki, veziriazam Sokollu Mehmed'in 1566'da Zigetvar seferinden dönüşünde yaptığı bir yorumu kaydetmiştir. Sokollu, Sava ırmağını geçtiğinde şöyle demişti: "Şu andan itibaren artık iç topraklardayız (*şimden gerü iç-ildir*)." Gilles Veinstein'ın Fransızca tercümesinde, bu deyiş daha da ikna edici gelir kulağa: "*maintenant, nous sommes rentrés chez nous*."[73] 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'ye göre, yalnızca Osmanlı Macaristan'ı değil, Sava ırmağının "beri" –yani güney– yakasında yer alan Bosna bile Belgrad ile Habsburg toprakları arasında uzanan sınır boyunu oluşturuyordu.[74]

Kaldı ki, 1673'te Uyvar'daki Osmanlı defterdarı başka bir Osmanlı kalesi olan Varad'dan (bugün Romanya'daki Oradea) demir ithal etmek gereğini bildirirken, üstlerini her ne kadar yol gayrimüslim bölgelerden geçse bile, nakliyenin yine de ucuza mal olacağı konusunda rahatlatıyordu. Bu raporu inceleyen Mark Stein, "gayrimüslim bölgeler"den kasdın Transilvanya (Erdel) olabileceği sonucuna vardı.[75] Transilvanya hükümdarının bir Osmanlı vassalı olması gerçeğine karşılık, var olan haritalar Varad'dan Uyvar'a giden yolun Transilvanya'dan değil, Osmanlı toprakları olan Eger ve Budin eyaletlerinden geçtiğini gösteriyor. Bunlardan "gayrimüslim bölgeler" diye bahsetmek çok tuhaf görünüyor; ki tanımlamanın ya yazarın coğrafi cehaletini ya da anlaşılan oralara yeni gelmiş ve Türkçe konuşan bir Müslümanın gözünde egzotik olan "dış" Osmanlı eyaletlerindeki yabancılık duygusunu yansıtıyor olsa gerektir.

"Osmanlı dünyası"nın sınırları Osmanlı askeri fetihlerinin en uzak uçlarından çok, imparatorluk merkezine daha yakın yerlere uzanıyor gibi görünüyor. Osmanlılar çevrelerindeki alanı ehlileştirmeye çalıştılar

71 İmam el-Kasım'ın (ö. 1620) dağlık yönetim merkezi olan Şehara'ya atıf yapan bir atasözünden (Lonely Planet'ın *Arabistan Yarımadası* adlı gezi rehberinde kaydedilmiştir, Hong Kong, 2004, s. 390).

72 British Library'de bulunan bir yazmada yer alan Hasan adında birinin şiiri, Orhan Şaik Gökyay tarafından yayımlanmıştır (1979); Gökyay'ın bilmediği *horülka* terimi, Ukrayna'da votka için kullanılan sözcükten Türkçeye geçmiştir. Osmanlı Podolya'sında bulunan garnizon askerlerinin gündelik yaşamı üzerine bkz. Kołodziejczyk 1994: 181-7.

73 Veinstein 2005a: 694.

74 Moačanin 2006: 147.

75 Stein 2007: 148.

şüphesiz. Podolya'dan Yemen'e, Cezayir'den Azak denizine dek "İstanbuli" üslupta inşa edilmiş camiler, hamam vakıfları veya sadece çeşmelerin her yere yayılması, yalnızca sultani propaganda veya yaptıran kişilerin (bânilerin) kendi adlarını ebedileştirmeye değil, onların da yeni çevrelerine, iklime, sokakta karşılaştıkları âdetlere ve dile alışmalarına, kısacası kendilerini evde hissetmelerine de yardım etmişti.

On Beşinci Bölüm

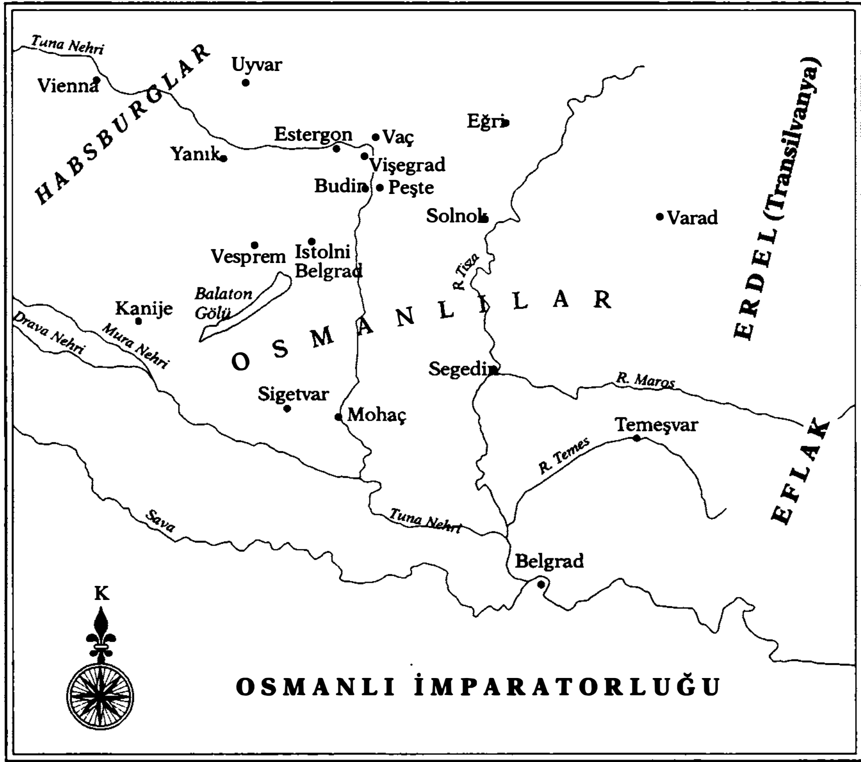
SINIRI SAVUNMAK VE YÖNETMEK
Osmanlı Macaristan'ı Örneği

Gábor Ágoston

MACARİSTAN'DA OSMANLI-HABSBURG SINIRININ JEOPOLİTİĞİ VE YARATILMASI

29 Ağustos 1526'da, Macaristan'ın güneybatısındaki Mohaç Muharebesinde Sultan Süleyman'ın 60 ila 70 bin kişilik ordusu, 25 ila 30 bin kişilik kötü örgütlenmiş ve demode Macar kraliyet ordusunu yok etti. Doğu-Orta Avrupa'da dönemin iki süper gücü olan Osmanlılar ile Habsburgları doğrudan çatışmaya yönelten Mohaç Meydan Muharebesinin, 16. yüzyıl başı Avrupa tarihinin en önemli olaylarından biri olduğu zaman içinde ortaya çıkacaktı. Macaristan ve Bohemya kralı II. Louis (h. 1516-26), Macaristan'ın çoğu ileri gelenleri ve üst düzey din adamlarıyla birlikte, muharebede can vermişti. Padişah 1526 güzüne kadar Macaristan'dan çekilmiş olsa bile, zaferi ve II. Louis'nin çocuksuz ölümü bölgede büyük bir jeopolitik karışıklığa yol açtı. Macaristan o dönemde hükümdarın seçimle işbaşına geldiği bir monarşiydi ve rakip Macar soylu hizipleri II. Louis'nin selefi üzerinde mutabakata varamadılar. Bu yüzden de iki kral seçtiler: Macaristan'ın en zengin aristokratı ve Transilvanya yöneticisi (*vajda*) János Szapolyai (Yanoş Zapolya; h. 1526-40) ile Avusturya arşidükü ve Kutsal Roma İmparatoru V. Karl'ın (Şarlken; h. 1519-56) kardeşi Habsburglu Ferdinand (h. 1526-64). Zapolya –Osmanlı askeri yardımıyla– Macaristan'ın doğu kesimlerini denetlerken, Ferdinand ülkenin kuzey ve batı kesimlerine hükmetti. Sultan Süleyman, Güney Macaristan'a asker yerleştirmek ve Habsburglu rakibine karşı Zapolya'yı askeri olarak destekleyerek Macaristan'daki Osmanlı nüfuzunu sağladı. Zapolya'nın ölümünün ardından (17 veya 21 Temmuz 1540) Ferdinand'ın onun topraklarını ilhak amaçlı askeri seferleri (Ekim 1540 ve Mayıs-Ağustos 1541) Habsburglarla Osmanlılar arasındaki askeri dengeyi bozduğu zaman da Sultan Süleyman bu kez Orta Macaristan'la birlikte Orta Avrupa'ya giden Tuna suyollarını kontrol eden başkenti Budin'i işgal etti (29 Ağustos 1541).[1] Budin yeni kurulan Osmanlı beylerbeyliğinin merkezi

1 Bárdossy 1944; Perjés 1989; Fodor 2000a; Obomi 2003.



Harita 5 Osmanlı Macaristan'ı.

oluyordu ve Budin eyaleti, 1686'da Habsburglar tarafından tekrar fethedilene dek, Macaristan'daki merkezi Osmanlı eyaleti olarak kaldı. Ferdinand'ın 1542'de giriştiği Osmanlıları Budin'den çıkarma girişimi küçük düşmesiyle sona erdi ve 1540'lar boyunca konuya yeterince Habsburg kaynağının ayrılmaması da ülkeyi çağın iki büyük imparatorluğunun, Osmanlılarla Habsburgların arasındaki ana muharebe meydanına dönüştürdü.

Doğu Macaristan, Osmanlı Belgrad'ından Budin üzerinden Habsburgların başkenti Viyana'ya giden ana askeri güzergâhın dışında uzandığı için, Osmanlılar oranın hemen fethini gereksiz gördüler. O toprakları, Osmanlı sancakları gibi, Macaristan'daki Osmanlı yanlısı Zapolyacı grubun liderleri olan Frer Georgius ve Péter Petrovics'in denetimine bıraktılar. Bu sancakların statüsü başlangıçta biraz muğlak olmakla birlikte, gerek Frer Georgius gerek Péter Petrovics'e, genellikle Doğu Anadolu'daki kalıtsal sancakların *bey*lerine verilen *ahdname* veya *temessük* değil, sıradan sancakbeylerinin (ve bazı vassal hükümdarların) atanmasında kullanılan

alışılmış sertifika tipi olan beratlar verilmiş olması önemlidir.[2] Stratejik konumu nedeniyle, Péter Petrovics'in sancağı çok geçmeden doğrudan Osmanlı hâkimiyetine girdi ve 1552'de Macaristan'daki ikinci Osmanlı eyaleti olan Temeşvar beylerbeyliğine dönüştürüldü. Bu bakımdan süreç, Osmanlıların hem Güney Anadolu'daki Dulkadir ve Adana hem de Doğu Anadolu'daki Erzurum beylerbeyliğinin çeşitli sancaklarında uyguladığına benzer bir tedrici eklemlemeyi gösteriyordu. Bununla birlikte, batıya doğru Osmanlı genişlemesinin başlıca güzergâhlarının doğusunda ve epeyce uzakta yer alan Frer Georgius'un sancağıysa içişlerinde yabana atılmayacak özgürlüklerden yararlanan bir Osmanlı vassal devleti olan Transilvanya Prensliğine (Erdel Beyliği) dönüştü.

Ferdinand, Macaristan krallığının aynı zamanda Kraliyet Macaristan'ı olarak da tanınan sadece batı ve kuzey kesimlerini elinde tutabilmişti. Kral ve Macar destekçileri, Orta Avrupa'ya yeni Osmanlı akınlarını önleyip Habsburg kalıtsal topraklarını ve krallıklarını korumak gibi zor bir görevle yüz yüze kaldılar. 1556'da V. Karl'ın tahttan çekilmesinin ardından aynı zamanda Kutsal Roma İmparatorluğunun başkenti haline gelen Viyana, Macaristan'daki ana Osmanlı askeri birliklerine tehlikeli ölçüde yakın olduğundan, Habsburglar Macaristan ve Hırvatistan'daki geri kalan kalelerini müstahkem hale getirip askerler yığarak bunları yeni düzenledikleri bir sınır savunma sistemleriyle birleştirdiler ve ordularını, maliyelerini ve bürokrasilerini merkezileştirip modernize ettiler.[3] Bu Macar/Hırvat sınır savunma sistemi, Avrupalı devletlerin Osmanlılara ve onların Müslüman vassallarına karşı inşa ettikleri, Tunus ve Cezayir'deki İspanyol *presidios*'undan, Akdeniz adaları aracılığıyla Dalmaçya, Hırvatistan, Macaristan, Lehistan-Litvanya ve Ukrayna'ya, oradan Rusya'nın Belgorod savunma hattına dek yayılan çok uzun bir savunma hattının ayrılmaz bir parçasıydı.

Ortaçağın Macar krallığının üçe bölünmesinin getirdiği jeopolitik gerçekliklerin her iki imparatorluk merkezi için de önemli sonuçları oldu. Habsburgların Orta Avrupa imparatorluğunda, emperyal otoritenin sınırları kendisini en bariz şekilde, Osmanlı yayılmasının ilerleyişini durdurmaktan sorumlu sınır boyu olan Macaristan'da gösteriyordu. Macaristan, Osmanlılara karşı savunmasında Viyana'ya bağımlı olmasına karşın, Macar soyluları savaşın idaresi ve maliyesi açısından yüzlerce yıllık haklarından ve imtiyazlarından vazgeçmeye yanaşmadılar. Viyana da Osmanlıya karşı savunma sistemini tek başına finanse edip işletecek yeterli kaynak ve uzmanlıktan yoksundu ve dolayısıyla Macar soylularıyla onların ekonomik ve yönetsel kaynaklarına bağımlıydı. Sonuç olarak,

2 Berindei ve Veinstein 1987: 177; Fodor 2000a: 157.
3 Pálffy 2000; Ágoston 1998, 2009a.

bu zümreler yalnızca sınır kalelerine askerlerin yerleştirilmesi, tedariki ve yönetiminde önemli bir rol oynamakla kalmayıp, aynı zamanda hatırı sayılır bir askeri güce sahip oldukları gibi, ülkenin idaresindeki denetimlerini de korudular.[4] Bu soyluların konumu, 1600'e kadar bir Habsburg karşıtı Macar kalesine dönüşmesinin yanı sıra Viyana'nın mutlakıyetçi ve merkeziyetçi politikalarına karşı soyluluğun imtiyazlarını korumakta hayati bir rol oynayan Erdel (Transilvanya) sayesinde daha da pekişecekti.

VİLAYETLER, SANCAKLAR VE İDARECİLER

1541'de Budin'in fethinden sonra, İstanbul'daki yönetimin temel amacı eyaleti askeri olarak güvenceye alıp yönetimini düzenlemekti. Bu amaçla, İstanbul yönetimi birkaç hayati adım attı. İlki, diğer eyaletlerde olduğu gibi, Macaristan'ın fethedilen toprakları da sancakbeyleri ve beylerbeyilerin idare ettiği sancaklara ve daha büyük eyaletlere veya beylerbeyiliklere bölündü. İkinci olarak İstanbul, stratejik olarak önemli sınır kalelerinin güçlendirilmesini ve oralara ciddi miktarda ulufeli asker yerleştirilmesini emretti. Osmanlılar üçüncü olarak, hazinenin yeni işgal edilmiş topraklarından toplayabileceği gelirleri belirlemek üzere sistemli kadastro sicilleri (*tahrir*) yaptılar. Dördüncü olaraksa, nakit gelirler ulufeli yeniçerilere ödenirken, gelirin yüklü bir bölümü de, Osmanlı tımar sistemi aracılığıyla askeri dirlik (tımar, zeamet ve has) sahipleri olarak o bölgeye yerleştirilen sipahilere tahsis edildi. Yanık (1594-8), Papa (1594-7) ve Zigetvar (1594-7?) gibi kısa ömürlü eyaletler sayılmazsa, Osmanlı Macaristan'ı altı kalıcı idari birime bölünmüştü: Budin (1541-1686), Temeşvar (1552-1716), Eğri (1596-1687), Kanije (1600-90), Varad (1660-92) ve Uyvar (1663-85).

Budin civarındaki toprakların gelirleri başlangıçta yeni eyaleti finanse edemedi. Sonuç olarak, Drava ırmağının güneyinde, Budin'den epeyce uzak bir mesafede bulunan birkaç sancak da Budin beylerbeyine bağlandı. Budin'e daha yakın yeni fetihlerin ardından yeni sancaklar kuruldu ve Budin yönetimine bağlı bu alt idari birimlerin sayısı 1545'te on iken, 1568'de yirmiye çıktı. Sonraki fetihler ve yeni eyaletlerin yaratılması da yönetsel düzenlemelerle sonuçlandı. Başlangıçta Budin'e bağlı birkaç sancak, yeni kurulan Temeşvar (Semendire ve Alacahisar), Eğri (Solnok, Hatvan, Segedin ve Filek) ile Kanije (Peçuy, Zigetvar ve Pojega) idari birimlerine bağlandı.[5]

1580'de Bosna beylerbeyliğinin kurulmasına dek tek bir yönetici, yani Rumeli beylerbeyi tarafından yönetilen çok daha geniş Balkan topraklarıyla karşılaştırıldığında, Macaristan'da kurulan eyalet ve sancakların sayısı

4 Pálffy 2009.
5 Káldy-Nagy 1977: 9-10; Kunt 1978: 134-5; Dávid 1992: 347; Fodor 2001: 282.

oldukça yüksek görünüyor. Yönetsel alt birimlerin bu yoğunluğu, kısmen Osmanlı Macaristan'ının jeostratejik mevkiiyle açıklanabilir. İmparatorluğun, baş düşmanı Habsburglarla karşı karşıya duran Orta Avrupa'daki kilit askeri sınırı olarak bu bölge kaleler ve karargâhların, dolayısıyla oralardaki askerleri kumanda edecek eyalet ve sancak yöneticilerinin daha fazla yoğunlaşmasını gerektiriyordu. Bu Osmanlı yönetsel stratejileri sadece Macaristan'a has değildi; benzer kalıplar imparatorluğun aşamalı şekildeki genişlemesi esnasında doğu sınırları boyunca da gözlemlenebilir.[6] Aslına bakılırsa, eyalet ve sancakların sayısındaki artış süreci, kısmen yeni fethedilen topraklarda Osmanlı hâkimiyetini pekiştirmek amacıyla Sultan Süleyman döneminde imparatorluk çapında yaşanan bir görüngüydü. 1520'lerde, bir bütün olarak imparatorlukta, yaklaşık doksan sancaktan oluşan toplam sekiz eyalet vardı. Bununla birlikte 1570'lere gelindiğinde, bu sayılar iki yüz elli sancağa ve yirmi dört eyalete ulaşmıştı. Bu idari birimlerin sayısındaki dalgalanma ve bunların yönetimlerinin eski eyaletlerden yeni kurulanlara aktarılması uygulaması, imparatorluğun diğer sınır bölgelerinde de gözlemlenen, genel bir yönetsel teknikti.[7]

Macaristan'daki sancakların coğrafi dağılımı jeostratejik kaygıları yansıtıyordu, ama aynı zamanda mevcut coğrafi koşullarla da biçimlenmişti. Gerek Osmanlılar gerek Habsburglar büyük ırmak boylarıyla Transdanubia ve Kuzey Macaristan tepelerinde kaleler inşa edip mevcutları takviye ettiler. Osmanlılar, Habsburg Macaristan'ıyla karşı karşıya olan ve dolayısıyla yoğun şekilde kaleler ve karargâhlarla donatılan Tuna'nın batısındaki topraklarda dokuz, kuzey sınırı boyunca da altı sancak kurdular. Öte yandan, Tuna ile Tisza ırmakları arasındaki çok daha büyük, ama daha iyi korunmuş bölgede sadece iki sancak vardı. Tisza ötesi bölgesinde ve Temes ile Maros ırmaklarının kaleleri civarında beş sancak varken, kaleler yönünden yoksul, geniş bir alan olan Macar Büyük Ovasında sadece iki sancak bulunuyordu.[8] Altı eyaletten Budin, Kanije ve Uyvar, Habsburglara karşı yeni Osmanlı genişlemesinin temel üsleriydi ve bunlar askeri sınırın öte yanında en güçlü Macar/Habsburg garnizonlarıyla karşı karşıyaydı. Bu eyaletlerin stratejik önemi garnizonları, mühimmatları ve donanımlarının boyut ve bileşimi kadar, askerlerin ve ailelerinin gündelik yaşamlarını da etkiliyordu.

Yükü paylaşmaya yönelik daha geniş bir Osmanlı stratejisinin parçası olarak, hükümet sınır boylarındaki yetkililerin, kendi sınır bölgelerinin masraflarını yerel gelir kaynaklarıyla karşılamalarını bekliyordu.

6 Ágoston 2003.
7 Pitcher [1972] 2001; Kunt 1983.
8 Hegyi 1995: 118-30; Ágoston 2009b.

Böylelikle İstanbul sancakların tarımsal gelirlerinin bir kısmını dirlikler olarak (tımar, zeamet ve has) sipahilere ve sancakbeylerine ayrılmasına karar veriyordu. Sıradan sipahilere tevcih edilen tımarlar genellikle yıllık 20.000 akçe gelir getiriyordu; zeametler genellikle kumandanlara veriliyor ve yıllık 20.000 ila 99.999 akçe kadar gelire sahipti; gerçi üst sınır sıklıkla yabana atılmayacak kadar yüksek olabilse de, 300.000 bin akçeye kadar ancak nadir örneklerde yükselebiliyordu.[9] Sancakbeyi veya beylerbeyi gibi büyük idarecilere de, yıllık 100.000 akçeyi aşan has dirlikleri tevcih ediliyordu. 16. yüzyılda imparatorluğun Avrupa kesimlerinde sancakbeylerinin başlangıç ücretleri 200.000 akçeydi.

Bu sınır boylarında en yüksek maaş alan sancakbeyleri, sıklıkla yıllık 400.000 akçe veya daha fazla gelir getiren hasları alıyor, bazen yıllık 600.000 akçe getiren dirlikler almayı bile başarıyorlardı. 1573-9 ve 1581-2'de Zigetvar sancakbeyi olan Ali Bey ve Mehmed Bey, 590.000 akçelik dirlikler elde etmişken, Gyula sancakbeyi Sinan Bey'in dirliğinin (1586-9) 600.000 akçe olduğu bildirilir. Gelgelelim, bu rakamlar, sancakbeylerine tevcih edilen hasların ismen veya tahmini değerini yansıtıyordu; fiili olarak toplanabilen gelir muhtemelen daha azdı. Sinan Bey'in münferit bir örnek olması mümkünse de, ona itibari değeri 638.000 akçelik bir has tevcih edilmiş olmakla birlikte, ancak 289.941 akçelik bir hak iddia edebilmiş olduğunu belirtmekte fayda var; ki bu da nominal gelirinin yarısından azı anlamına gelir.[10] Bu rakamlar, 16. yüzyılın sonraki bölümünde fetihlerin yavaşlamasının ardından, makamlar ve gelirlerin yüzyıl ortasına nazaran daha güç verilip, kumandan ve idarecilerin hak ettiklerinden daha az gelirle yetinmek zorunda kaldığı sınır boylarının gündelik gerçekliğini örnekler.

Sancakbeyi kendi sancağındaki sipahi bölüklerinin kumandanı olarak askeri hizmetin yanı sıra emrindeki sipahilerin de yardımıyla sancağında kanun ve düzenin korunmasından sorumluydu. O ve sancak kadısı vergilerin toplanması, gelirlerin idaresi ve İstanbul'dan atanan memurların tahrirleri yürütmesine yardım etmekten de sorumluydu. Tahrirler yeni bir sancakta ilk kez yapıldıktan sonra, her on ila otuz yılda bir, nüfusun boyutu ve bileşimin yanı sıra bölgedeki ekonomik durumdaki değişimi anlamak ve bulgulara göre vergilerin yeniden belirlenmesi için tekrarlanırdı. Bir nüsha idari birimde kalırken, diğeri payitahta gönderilir ve ihtiyaç doğdukça danışılmak üzere divan-ı hümayunun elinin altında bir yerde arşivlenirdi. Bu tahrirler, vergi düzenlemelerini özetleyen eyalet kanunnameleri ve askeri dirlik tevcihlerinin kayıtlarını içeren kayıtlarla

9 Dávid 1997d.
10 Dávid 1997b: 127, 130; 1997c: 155-6.

birlikte, veri toplayıp işleme hususunda Osmanlı yönetiminin yetkinliğine tanıklık eder. Macaristan'da derlenen tahrirlerden en ünlüsü, 1546'da Halil Bey adlı biri tarafından hazırlanan Budin eyalet sancaklarının tahrir defterleriydi. Dönemin Macar deyişiyle "Halil Bey Defterleri" olarak bilinen bu kayıtlara daha sonraki sınır ihtilaflarında sık sık danışıldı, çünkü tüm ilgili taraflar Halil Bey tahririne dahil edilen köyleri, Osmanlı hâkimiyeti ve vergilendirmesi altındaki mahaller olarak kabul ediyordu. Daha sonraki yıllarda Osmanlı memurları bu defterlere başka köyleri de dahil etmeye çalıştığında, bu tür girişimlerin Osmanlı nüfuzunun yasadışı genişlemesi olacağı kanısındaki Macar ve Habsburg yetkilileri şiddetle itiraz ettiler. Osmanlı Macaristan'ında yetkililer 1552-4 ve 1560'larda yeni tahrirler hazırladıkları gibi, 1570'de Budin eyaletinin tüm sancaklarında eksiksiz bir tahrir yaptılar ve bunu 1579/80 ila 1590/91'de tekrarladılar. Temeşvar eyaletinin son tahrirleri 1579'a aittir. 1579/80 ve 1590/91'den sonra yapılan tahrirler çoğu zaman önceki kayıtların değiştirilmemiş nüshası olması bakımından ekonomik ve demografik araştırmalar açısından sınırlı değere sahiptir; yeni eyaletlerin –1664'te kurulan Uyvar gibi– ilk tahrir defterleri bunun dışında kalır.[11]

1541'de Buda'nın (Budin) fethinin ardından Osmanlıların yeni fethedilmiş topraklarında el altında pek az kaynağı vardı ve çok uzak diyarlardan gelen gelirlere bel bağlamak zorunda kaldılar. Yukarıda işaret edildiği gibi, Budin'in ilk iki valisi olan Süleyman Paşa (1541-2) ve Bali Paşa'ya (1542-3) tevcih edilen has gelirleri makamlarından 200 kilometreyi aşkın mesafede bulunuyordu ve Pojega, Semendire, Vidin, İzvornik, Alacahisar sancaklarına dağılmış durumdaydı. Dahası, Bali Paşa'nın 1.000.391 akçelik görece yüksek geliri, sadece ikisi önceden has dirliği olan on dokuz ayrı dirlik, zeamet ve tımarlardı ve Bali Paşa'ya ödenmek üzere hasa dönüştürülmüştü. Kendisine tahsis edilen köyler ve diğer yerleşimler yoksul olduğu için, Bali Paşa'nın hası 450'yi aşkın yerleşimden oluşuyordu. Daha sonraları, Osmanlılar Macaristan'daki idareyi ve gelir yönetimlerini sağlamlaştırdıkça, Budin paşalarına tevcih edilen haslar Budin civarına yaklaştı ve 1580'lere gelindiğinde, artık hepsi Sava ırmağının kuzeyinde yer alıyordu. 1559'a kadar, Rüstem Paşa'nın 900.000 akçelik gelirinin %40'dan fazlası kendi Budin sancağından geliyordu ve sene 1562 olduğunda, bu rakam %55'e ulaşmış, gelir de neredeyse 1 milyon akçeye yükselmişti. Budin sancağından gelen bu meblağ 16. yüzyıl sonuna değin az çok değişmeden kaldı. Rüstem Paşa'nın halefleri kendi has dirliklerinden yıllık 800.000 ila 1.000.000 akçe topladığına göre, bu Budin

11 Káldy-Nagy 1968; Blaškovič 1993.

paşalarının gelirlerinin %50 ila %60'ını kendi eyalet sancaklarından elde ettiği anlamına geliyordu.[12]

145 yıllık Osmanlı hâkimiyeti boyunca, Budin'de yetmiş altı beylerbeyi hizmet etti ve içlerinden birkaçı bu mevkiye birkaç kez getirildiği için toplam atama sayısı yaklaşık yüz kadardır. En uzun süre görev yapan beylerbeyi Sokollu Mustafa Paşa'dır; büyük ölçüde amcası veziriazam Sokollu Mehmed Paşa'nın (1565-79) himayesi sayesinde, bu makamda on iki yıl (1566-78) kalmıştı. Veziriazamın 1579'daki idamının ardından Gazi Ferhad Paşa (1588-90) ve Şehid Hasan Paşa adında iki Sokollu daha bu göreve atandı; ama artık sadrazamın himayesinden yararlanacak durumda olmadıkları için çok daha kısa süreli görev yaptılar. Mustafa Paşa 1574'te vezir rütbesi verilen ilk Budin beylerbeyi oldu. Halefleri arasında, en azından 1620'lere dek bu unvana ulaşabilen pek az kişi oldu; o tarihte unvanların değer kaybetmesi yüzünden, neredeyse tüm Budin paşaları aynı zamanda vezir rütbesi aldılar. Yeni unvanıyla, Mustafa Paşa'nın yıllık gelirleri 1.200.000 akçeye yükseldi. Bu, 16. yüzyılda bir Budin beylerbeyine verilen en yüksek has geliriydi ve Mustafa'nın yirmi yıl önce, 1553'te Macar sınırındaki Temeşvar'da "defterdar kethüdası" olarak göreve başladığında aldığı 60.000 akçeye göre, yıllık gelirindeki artış yirmi kata ulaşmıştı. Servetinin büyük bölümünü de sipariş ettiği dört cami ve daha küçük altı mescit, iki medrese, yolculuk edenler için on iki imaret ve on altı hamama harcadı.[13]

Sokollu Mustafa Paşa bundan başka, Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcından itibaren kendini gösteren eyalet hazinesindeki açığı küçültmekte etkili oldu. 1559'da yerel gelirler bu sınır eyaletini koruyan garnizon kuvvetlerinin ücretinin ancak %28'ini karşılayabiliyordu. Ama 1560'ların sonuna dek, eyalet büyük ölçüde kendine yeter hale gelmişti. İstanbul'un eyaletlerin masraflarını mümkün mertebe kendi içinde halletmesi şeklindeki beklentisini karşılayarak on yıl kadar böyle kaldı. 1571 ila 1581 arasında, eyaletin geliri (on yıl boyunca yıllık ortalama 21 milyon akçe) askerlerin maaşlarının (on yıl boyunca yıllık ortalama 22,5 milyon akçe) %90'ını karşıladı. Gelirdeki artış kısmen Sultan Süleyman'ın 1566 fetihlerinin (Zigetvar ve Gyula'nın zaptı) ardından topraklardaki önemli büyüme ve bunun sonucunda 1560'ların sonuna dek Macaristan'daki Osmanlı vergilendirmesinin genişleyip sağlamlaşmasıyla açıklanabilir. Sokollu Mustafa Paşa ile halefi Kara Üveys Paşa (1578-80) dönemlerinde gelişen vergilendirme ve mali yönetim eyaletin bütçesini dengelemede önemli rol

12 Dávid 1997e.

13 Káldy-Nagy 1990; Dávid 2005.

oynadı.[14] Osmanlı yönetiminin bu başarısı, Habsburglara bağlı Kraliyet Macaristan'ındaki durumla karşılaştırınca özellikle kayda değerdir; burada gelirler savunma bağlantılı harcamaların %30 ila %50'sini güç bela karşılayabiliyordu. Habsburglar düzenli olarak Kutsal Roma İmparatorluğu ve Avusturya'daki Kalıtsal Toprakları'ndan mali yardım alıyorlardı.[15]

Bununla birlikte, 16. yüzyıl sonundan itibaren Budin beylerbeyliğinin bütçesi yine açık vermeye başladı ve komşu Temeşvar eyaletinin mali yardımına bağımlı hale geldi; 17. yüzyılda, mali yardımın çoğu yine uzak Balkan sancaklarından gelir olmuştu. Bu mali güçlükler istisnai değildi, çünkü 17. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde imparatorluk sınır karargâhlarındaki askerlerinin maaşlarını ödeyememeye, sınır boylarını yerel kaynaklardan finanse edememeye başlamıştı. Durum, Safevilerle olan doğu sınırındaki Basra ve Bağdat'ta özellikle ciddi boyutlardaydı. İstanbul bu sınır eyaletlerinin açıklarını da daha müreffeh komşu toprakların yardımıyla finanse etmeye çalıştı.[16]

Sınır boyunun mali güçlükleri, ödemeleri sürekli geciken sıradan askerlerden, bu tehlikeli sınır bölgelerinde, hatta Macar denetimindeki topraklardaki Macar kalelerinin ötesinde uzanan topraklarda kendilerine tahsis edilenden veya hak ettiklerinden daha azıyla yetinmek zorunda kalan sancak ve beylerbeylerine kadar herkesi etkiliyordu. Daha önce söz ettiğimiz Gyula sancakbeyi Sinan Bey, hak ettiği gelirin ancak bir kısmını toplayabilen tek yüksek dereceli Osmanlı memuru değildi. Sözgelişi, 1552'de yeni kurulan Vesprem sancağının ilk yöneticisi olan Mehmed Bey'e kâğıt üzerinde 201.100 akçe değerinde bir has geliri verilmişti. Gelgelelim, önceki Osmanlı tahrirlerine göre, Mehmed'in gelirlerini toplama hakkı olan köyler, çok daha az gelir getiriyordu ve böylelikle sancakbeyi gerçekçi olarak bu meblağın yarısından azını umut edebilirdi (92.650 akçe). Mehmed'in kendisine vergi ödeyen köylülerini ne kadar sıkıştırdığı bilinmezken, İstanbul'un mali entrikalarının bedelini ödeyenin sancakbeyinden çok reaya olduğu düşünülebilir.[17] Sancakbeylerinin ve diğer memurların hak ettiklerinden daha düşük gerçek değerleri olan bu dirlikleri kabul etmelerinin birkaç nedeni vardır. Bir makam sahibi olmak istikrarlı bir gelir ve belki daha önemlisi vergilendirme, hediyeler ve yerel ekonomiye katılım yoluyla bu geliri artırma fırsatı anlamına geliyordu. Aynı zamanda kişiye destekçiler ağını inşa edip güçlendirme, siyasal ve toplumsal sermaye biriktirme, ardından da bu bölümün son kesiminde

14 Ágoston 2000a.
15 Kenyeres 2003, 2005; Pálffy 2009: 119-34.
16 BOA, MD 5, no. 823, 1964, 1965, 1968; Özbaran 2004.
17 Dávid 1997f: 165-6.

örneklerini vereceğimiz gibi, bunu daha fazla gelire çevirme fırsatı da sunuyordu.

SINIRI SAVUNMAK: KALELER VE ASKERİ BİRLİKLER

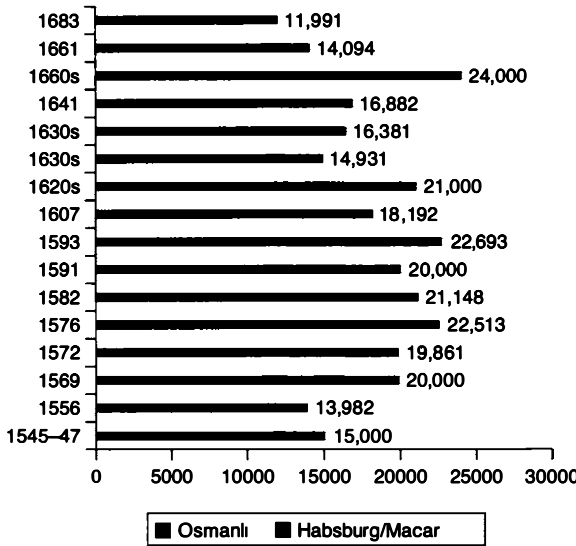
Macaristan'daki Osmanlı eyaletlerinin her biri, 1.000 ila 4.000 bin askerlik birliklerle bir veya iki büyük kale, 200 ila 500 askerlik birkaç daha küçük kale ve *parkan* veya *palanka* diye adlandırılan çok daha küçük, yani yüzden az askerli üçüncü derece istihkâmlarla savunuluyordu. Osmanlıların elindeki kalelerin sayısı sürekli artarak, 1545'te 29'dan 1569'da 61'e çıktığı gibi, 17. yüzyıl ortasına dek sayıları yaklaşık 130 olmuştu. Bu kalelerin çoğu başlangıçta Macarlar ve Habsburglar tarafından inşa edilmiş, Osmanlılar önemsiz mimari güncellemelerle bunları kullanmaya devam etmişti. Macaristan'da Osmanlıların inşa ettiği az sayıda yeni kaleyse sadece palanka veya parkanlardı.[18] 1545'te Osmanlılar Macaristan'daki 29 kaleye saray yeniçerileri de dahil 15.000 ila 16.000 asker yerleştirdiler. Şekil 15.1'in gösterdiği gibi, bu sayı 1591'e kadar yaklaşık 19.000 ila 20.000'e; yeni fetihlerin ve birkaç yeni eyaletin kurulmasının ardından 1620'lerde 21.000'e yükseldi. 1660'larda, Macaristan'daki sayıları altıya çıkmış Osmanlı eyaletlerinde 6.500 saray yeniçerisi ve 17.450 yerli asker olmak üzere toplam 24.000 asker hizmet ediyordu.[19]

Osmanlı fetihlerinin ardından, birçok Macar soylu ve aristokratı Osmanlı Macaristan'ındaki mülklerini terk edip krallığın Habsburg yönetimindeki kuzey ve batı kesimlerine kaçmıştı. Bu kişiler Viyana'nın yardımıyla ellerinde kalan kaleleri güçlendirdiler ve Habsburg savunma sistemine kattılar. 1570'ler ila 1580'lerde sınırın tamamını 22.500 Macar/Habsburg askeri koruyordu; ki bu da Macaristan'daki toplam Osmanlı birliklerinin boyutu ve bileşimiyle karşılaştırılabilir bir kuvvetti. Adriyatik denizinden kuzey ve kuzeydoğu Macaristan'a uzanan yeni ve hilal biçimli Macar-Hırvat-Habsburg savunma hattı, 16. yüzyıl sonunda irili ufaklı 120 ila 130 kale ve gözetleme kulesi içeriyordu; ama Osmanlılara verilen kayıpların sonucunda, 17. yüzyılda bunların sayısı 80 ila 90'a düştü. Macar sınırının stratejik önem taşıyan kesimlerinde güçlü bir şekilde yığınak yapıldı. 1607'de Muraköz Bölgesi (Güney Macaristan'da, Drava ve Mura ırmakları arasındaki alan, şimdi Kuzey Hırvatistan'daki Medimurje) ile Murány arasındaki 400 kilometrelik önemli kesim 60 garnizonla koru-

---

18 Hegyi 1995 ve 2007, bir Osmanlı sınır boyunun askeri örgütlenmesinin en kapsamlı tartışması; İngilizcede bkz. Hegyi 2000. Stein 2007 sadece Kanije ve Uyvar'ı ele alır ve sınırlı değerdedir (bkz. benim kitap eleştirim, *Journal of the Economic and SocialHistory of the Orient*, 52 (2009): 159-63).

19 Hegyi 2007: I, 157-72.



Şekil 15.1 16. ve 17. yüzyıllarda sınır kalelerindeki Osmanlı ve Macar/Habsburg garnizon askerleri.

nuyordu, ki bu da her 100 kilometrede 15 kale bulunduğu anlamına gelir.[20] Askeri güçleri 17. yüzyılda Macaristan'daki artan Osmanlı garnizonlarının tersine, Macar/Habsburg kalelerinde 17. yüzyılda önceden olduğundan az asker bulunuyordu. Bu, mali sıkıntılara ve Habsburgların çok sayıda askeri taahhütlerinin yanı sıra Viyana ile Macar soyluları arasında karmaşık ve çoğunlukla gergin ilişkilerin bir sonucuydu: Bu soylular, Habsburg hükümdarlarının mutlakıyetçi politikalarına karşı sık sık başkaldırıyorlardı. 1593-1606'daki uzun Osmanlı-Habsburg savaşını takiben 1607 yılına gelindiğinde dört sınır bölgesi kalesinde (*Grenzgebiet*) 11.947 Macar ve 6.245 Alman olmak üzere toplam 18.192 asker hizmet ediyordu. Resmi anlatılara göre, sayıları 1641'de 16.882'ye düştü. Ne ki, bunlar bile kâğıt üzerindeki rakamlardı ve öyle görünüyor ki kalelerde binlerce kişi fiilen eksikti. Bir muhtırada, *palatinus* Miklós Eszterházy, Macar savunma hattının sınır kalelerinde sadece 9.900 Macar ve 2.631 Alman askerinin hizmet etmesinden yakınıyordu. Sayıları yüzyılın geri kalanında da düşmeye devam etti: 1661'de 14.094 ve 1683'te 11.991 asker.[21]

Şekil 15.1'de verilen rakamlara, tımar dirlikleri verilmiş sipahiler dahil değildir; ilgili tımar defterlerinin parçalı niteliği nedeniyle sayı-

20 Benzer sayılar Hollanda'da İspanyol sınırlarındaki 100 kilometreye 11.5 kale ile Fransız ve diğer Kutsal Roma İmparatorluğu sınırlarında sekiz kaledir (Czigány 2004: 67-8).

21 Czigány 1997; 2004: 73-9.

larını saptamak çok zordur. Maiyetlerinde ödeme yapabilecekleri gelirlerden daha fazla asker bulunan beylerbeyi veya sancakbeylerinin özel orduları da bu rakamlar dışındadır. Macar tarafındaysa rakamlara Macar aristokratlarının özel ordularında (*banderia*) hizmet eden askerler dahil değildir. 17. yüzyılda bu tür özel orduların önemi çok arttı, çünkü Macar soyluluğu Viyana hükümetince maaşları ödenen garnizon askerlerinin sayısındaki azalmayı telafi etmek üzere savunma yükünün ağır bir kısmını üstlenmişlerdi. Yakın geçmişteki tahminler, Macaristan'daki bu askerlerin sayısını 17. yüzyılda yaklaşık 10.000 ila 12.000 olarak verir.[22]

Yukarıdaki tahminlerin dayandığı kaynakların çoğunun, insan hatasının yanı sıra sık sık askerlerin gerçek sayısından çok kâğıt üzerindeki sayısını gösteren hazine hesapları ve ulufe defterleri olduğunu da belirtmek gerekiyor. Avrupa'nın her yanında kayıp askerleri maaş defterlerinde muhafaza ederek, onların payının subayların ve diğer askerlerin arasında paylaştırılması genel bir uygulamaydı. Gelgelelim, kaynaklarımızın sınırlılıklarına karşın, birliklerin boyutu ve bileşimiyle ilgili bazı eğilimleri ayırt etmemiz mümkün oluyor. Fark edilebilen bir eğilim, Osmanlıların yeni eyaletteki hâkimiyetlerini pekiştirdikçe Osmanlı garnizon askerlerinin sayısının genellikle düştüğüdür. Osmanlı Budin eyaletindeki en önemli dört Osmanlı sınır kalesinde asker sayısı 1543 ila 1558 arasında %50 düşmüşken, askeri olarak görece eylemsiz bir dönem olan 1610'larda bu rakam bir %20 daha azaldı (bkz. Tablo 15.1).

Osmanlı sınır boyunun bir diğer özelliği de stratejik olarak en önemli kalelerin birliklerinin, maaşları İstanbul'dan ödenen önemli sayıda merkezi yeniçeri içermesiydi. Ama Osmanlılar yeni fethedilen kalelere (çoğu zaman sınırın başka yerlerinden aktarılan) yerli askerler yerleştirmeyi başardıkça merkezi askerlerin sayısı düştü. Örneğin, Kanije'de 1615'e gelindiğinde 1.325 yerli asker varken, bunların sayısı 1627-31'de yaklaşık 1.650'ye çıktı. Aynı zamanda, İstanbul yeniçerilerinin sayısı 1603'te 1.838'den, 1629'da 170'e kadar düştü.[23] Benzer bir eğilim Uyvar'da da kendini göstermekteydi.

En önemli kaleler aynı zamanda daha iyi tahkim edilmiş ve daha çok silaha sahip olanlardı. 1565'te Budin eyaleti kalelerindeki 216 top ve 3.535 tüfekten, 119 top (%55) ve 3.400 tüfek (%96) eyaletin üç kilit kalesi olan Budin, Estergon ve İstolni Belgrad'da bulunuyordu.[24] Silahların sayısı çok büyük gibi görünmez, özellikle yukarıdaki rakamları Belgrad kalesinin silah

22 Czigány 2004: 85-94.

23 Hegyi 2007: III, 1537, 1543, 1547.

24 Viyana, Österreichische Nationalbibliothek, Mxt. 599. Budin için ayrıntılı veriler Ágoston 1994'te basılmıştır; özet veriler, içinde: Hegyi 2007: I, 126-7.

Garnizon	1543	%	1558	%	1569	%	1579	%	1591	%	1613	%
Budin	2,863	100	1,713	60	1,655	58	1,624	57	1,597	56	1,019	35
Peşte	1,426	100	1,069	74	939	65	932	65	887	62	572	40
Estergon	3,237	100	1,178	36	1,317	40	1,137	35	1,194	36	1,094	33
İstolni Belgrad	2,978	100	1,191	39	1,387	46	1,312	44	1,273	42	506	17
Toplam	10,504	100	5,151	49	5,298	50	5,005	47	4,951	47	3,191	30

Kaynak: Hegyi 1995: 91.

Tablo 15.1 1543 ila 1613 arasında Budin eyaleti sınır kalelerindeki Osmanlı askerlerinin sayısındaki düşüş.

envanterinde sayılan 255 top ve 1.536 tüfekle karşılaştırırsak.[25] Dolayısıyla, Osmanlıların özellikle fetihten hemen sonra Macaristan'daki toplarının sayısını artırıp tüfeklerinde büyük artış yaparken, yeni zapt edilen kalelerde bulunan tüm mevcut silahlardan da sonuna dek yararlanmaları hiç şaşırtıcı değildir. Örneğin, 1663'te zapt edilmesinden sonra, Uyvar'da 109 top ve çeşitli boylarda 17.330 top güllesi vardı. Bunlardan 43 top ve 12.000 top güllesi zapt edilişinin ardından kaleye tahsis edildi. "Eski" olarak tanımlanan diğer 66 top ve 5.330 gülle herhalde Macar savunmacılar tarafından kalede bırakılmıştı.[26] Ele geçirilmesinden dört gün sonra, sefer silahhanesi ayrıca Uyvar'a 9.000 tüfek, 50.000 okuyla birlikte 500 Tatar yayının yanı sıra 1.336 kundak ile bir o kadar misket tüfeği tahsis etti.[27]

Osmanlılar bunun dışında diğer sınır eyaletlerinde olduğu gibi, sınır kalelerine silah ve mühimmat tedarik etmek üzere Macaristan'da da tophane ve baruthaneler kurdular. Budin'deki baruthane 16. yüzyılda yılda yaklaşık 54 metrik ton üretim yapıyordu. Yerel baruthanenin birikmiş stokları 54 ila 162 metrik ton arasında değişiyordu. Macaristan'daki diğer baruthaneler Budin'den daha az üretim yapıyordu, ama öyle görünüyor ki yerel talebi karşılamayı, hatta Habsburglara karşı imparatorluk seferlerine yardım etmeyi başarıyorlardı. Budin tophanesi de hem yerel kullanım hem imparatorluk seferleri için, en çok 5 ila 25 kilogramlık gülle atan şahmaranlar olmak üzere top üretiyordu.[28]

Sınır boyu kalelerinin ayrıca (özellikle 1593-1606 savaşı esnasındaki) uzun kuşatmalar ve sıkça yaşanan çatışmalar sonucu, bakım ve onarıma ihtiyacı oluyordu. En kapsamlı onarım çalışmalarından birini Budin beylerbeyi Murteza Paşa (1626-30) kendi kesesinden yaptırdı. Çalışmanın iki hedefi vardı: İlk olarak en güçlü Macar kaleleri karşısındaki kilit kaleleri güçlendirmek; ikincisiyse Viyana'ya giden ünlü "kraliyet yolu"nun Belgrad-

25 Ágoston 1994.
26 BOA, MAD 3279, s. 100. Farklı top tipleri üzerine bkz. Ágoston 2005: 61-95.
27 BOA, MAD 3279, s. 172.
28 Ágoston 2005: 79-80, 135-8.

Budin kesimini tahkim etmek. İlk hedef Budin, Peşte, Estergon, Vaç, İstolni Belgrad, Palota, Eğri, Hatvan, Gyula ve Kanije kalelerinin onarım ve güçlendirilmesiyle gerçekleştirilirken; ikincisi de Belgrad, İlok, Varadin, Valkovar ve Ösek kalelerinin, Erçi palankasının, Kopan ve Şimontorna sancaklarının sırasıyla sekiz ve altı palankasının yanı sıra bölgedeki birkaç köprünün onarımıyla başarıldı.[29]

SULTANİ YETKENİN SINIRLARI VE MACAR-OSMANLI ORTAK HÂKİMİYETİ

Jeopolitik gerçeklikler, en önemlisi Macar sınır garnizonlarının silahlı gücü, İstanbul'un otoritesini yönetsel, vergilendirme ve yargı yetkisi yönünden hatırı sayılır ölçüde kısıtlayarak bir Macar-Osmanlı ortak yönetim ve vergilendirmesine yol açtı. Osmanlı hâkimiyetindeki köylerin çoğunun –bir Osmanlı sipahi bir de Macar derebeyi olmak üzere– iki efendisi vardı ve her ikisine vergi ödüyorlardı. Kopan kalesinin Osmanlı dizdarının, Transdanubia'nın güneyindeki Macar kuvvetlerinin komutanı Macar mevkidaşı Ádám Battyány'ye yazdığı bir mektupta da görüldüğü gibi, çağdaşları bu durumu doğal görüyordu: "Sizin köy Nagyerös, benim ülkem için benim mülkümde, [ancak] Macaristan'da sizin mülkünüzdedir."[30] Bu ortak yönetimin sonucu olarak, Güney Macaristan'da Sırp nüfuslu Syrmium'dan başka, Osmanlı Macaristan'ında Macar tarafına vergi ödemeyen hemen hiçbir yer yoktu. Öte yandan devlet ve kilise vergileri 16. yüzyılda Osmanlıların elindeki toprakların ancak üçte ikisinden, 17. yüzyıldaysa yarısından toplanabiliyordu. 1573'te İstanbul'a giden Habsburg sefiri David Ungnad'ın maiyetinde Macaristan'ı ziyaret eden bir Lütherci rahip olan Stephan Gerlach, Osmanlı hâkimiyeti altında olmalarına karşın Habsburg kralına ve Macar derebeylerine vergilerini ödemeye devam eden Macar köylülerin sadakati karşısında şaşıp kalmıştı. Gelgelelim, bu iyi niyetli Lütherci rahip yanılıyordu. Macar köylülerine, padişaha ve sipahilerine ödedikleri cizye ve öşürün üzerine bir de Macar tarafına vergi ödemeye ikna eden şey onların kral, kilise ve yerli efendilerine gönülden bağlılıkları değildi.[31] Onlara bunu yaptıran daha çok Macar sınır kalelerinin askeri gücüydü.

Vergilendirme dışında, Macar-Osmanlı ortak hâkimiyeti yargı ve idari alanlara da yayılıyordu. Osmanlı hâkimiyetindeki topraklarda bir ölçüde sözünü geçirmeye devam eden tüm eski Macar kurumlarının en zayıfı, aristokrasiye ait kontluklardı. Çoğu fetihten kısa süre sonra dağılmıştı ve

29 İstanbul, Topkapı Sarayı Arşivi E 895, Macarca çevirisinin baskısı, içinde: Fodor 1985.
30 Aktaran: Tóth 1992: 18.
31 Szakály 1981.

geriye kalan pek azı da "sığınmacı kontluklar" olarak tanındıkları Kraliyet Macaristan'ında işlev gördü. Bunların işi, Macar soyluluğunun üyeleri arasındaki yasal muamelelerle sınırlıydı. Bu kontluklar krallığın yasaları ve fermanlarıyla yönetilen (veya yetersiz şekilde yönetilen) her işte düzenleyici kararlar veya tüzükler çıkarmasına karşın, Osmanlı yetkililerin yerini almadığına göre, rollerine gerekenden fazla değer biçilmesi yersiz olur: "En iyi örneklerde bile, Türk yetki alanı küçültülmesi yerine, Türkler herhangi bir çıkar gördükleri sürece mücadele ettikleri için tam tersine güçlendi."[32]

Osmanlı kesimindeki Macar pazar kentleri, Osmanlı yetkililerinden bağımsız adalet işlevini yerine getirmek konusunda kontluklardan daha başarılıydı. Bir avuç Osmanlı garnizon kentinde adalet işlevini kadı yerine getiriyordu. Ama hiç Osmanlı garnizonu bulunmayan daha çok sayıdaki Macar pazar kentlerinde (tekil *oppidum*) kadılar nadirdi ve 1620'lere gelindiğinde, onların hepsi de bu kentlerden ayrılmış durumdaydı. Dolayısıyla, kanun ve düzeni koruma, suçu önleme, soruşturma ve yargılama ödevi yerel Macar yetkililerinin sorumluluk alanına giriyordu, çünkü aynı zamanda sancak ve eyalet merkezleri olarak hizmet eden uzaktaki kalelerde ikamet eden yerel Osmanlı yetkilileri bu görevleri yerine getirecek durumda değildi. Akınlar ve yağmaların gündelik yaşamın parçası olduğu bu sınır kuşağında haydutlar, mücrimler, çapulcu Macarlar ve Osmanlı askerleri ile Habsburg hizmetindeki Alman, İspanyol veya İtalyan paralı askerleri surlar veya garnizonlarla korunmamış bu pazar kentlerine karşı daimi bir tehdit oluşturuyordu. Bu durum, özellikle geleneksel kamusal güvenlik kurumlarının topyekûn çöküşüyle sonuçlanan ve böylelikle Macaristan'ın dört köşesinde çeşitli yerel öz savunma mekanizmalarının yaratılmasına yol açan 1593-1606 uzun savaşı esnasında ve ertesinde belirgindi.

Bugüne ulaşan yerel kayıtlar, Osmanlı fethini izleyen yirmi ila otuz yıl içinde Osmanlı Macaristan'ındaki birçok kentin halihazırda yağmacı askerleri ve diğer suçluları kovalayıp yakalamaktan başka, yargılama, hatta zaman zaman idam kararları alabilme hakkını elde ettiğini gösteriyor. Kraliyet Macaristan'ına veya Transilvanya'ya (Erdel) yakın, ama hâlâ Osmanlı hâkimiyeti altındaki kentler bu hakları Osmanlı Macaristan'ının merkezinde yer alanlardan daha çabuk elde ettiler. 17. yüzyılın ikinci yarısında 12.000 civarındaki nüfusuyla Macaristan'ın en büyük pazar kentlerinden biri olan Debrecen, 1555'te Osmanlı süzerenliğini ve yıllık 50.000 akçe haraç ödemeyi kabul etti. Kent sultani has olarak sınıflandırıldı ve geliri genellikle Budin, Eğri, Solnok ile 1660'taki fethini takiben Varad garnizonlarının ödemeleri için *ocaklık* olarak ayrıldı. Ama

32 Szakály 1997: 376 ve genel olarak 315-29.

Osmanlılara boyun eğmesinin üzerinden on yıl geçmeden, 1564'te kent, Budin paşası Zal Mahmud'dan "bela çıkaranları ve mücrimleri, kendi işe yaramaz yasalarına göre cezalandırma" hakkını elde etti.[33] Bu imtiyaz bedensel cezaları da içeriyordu ve yerel kayıtlar kentin 16. ve 17. yüzyıllarda bu hakları defalarca uyguladığını gösterir. Osmanlıların daha iyi denetleyebildiği kesimlerdeki kentlerde, eksiksiz yargısal özerkliğe varan süreç daha uzun zaman aldı. Bu kentler ilkin kendi yurttaşlarına veya mülklerine zarar veren mücrimleri kovalayıp yakalama ve kendi mahkemelerinde yargılama hakkını elde ettiler. Ne ki, bu erken aşamada birçok kentin bu yargısal hakları uygulayabilmek için kentteki sancakbeyi ve kadılardan izin almaları gerekti. Daha sonraki bir aşamada, kentler hüküm giymiş suçluları, daha çok da eşkıya ve yağmacı askerleri kendi yasaları uyarınca asma hakkını elde etti. Bu tür davalarda, Osmanlı yetkililerinin kan parası talep etme hakkı yoktu. Daha da sonraki bir aşamada –örneğin 1640'lar ve 1650'lerde Osmanlı Solnok'unun kuzeyindeki Jász kentleri örneğinde– birkaç pazar kenti, yalnızca yabancı suçlular ve yağmacı askerler değil, kendi yurttaşları üzerinde de yargısal yetkilerini uygulama hakkını elde ettiler. Bundan başka, bu yerel yetkililer loncalar, esnaf ve vasiyetlerle ilgili ihtilafların çözümü ve cezaların toplanmasında da yetkiliydiler.[34]

İstanbul başlangıçta Osmanlı bölgesinde Habsburgların ve Macar soylularının vergileri toplayıp adaleti yerine getirmesi fikrine karşı çıkmasına karşın, zamanla Macar sınır garnizonlarının silahlı gücü, vergilerin Macarlarca toplanmasını gündelik bir uygulamaya dönüştürdü. Çifte vergilendirme ve Osmanlı öncesi kurumlarının ayakta kalması aynı zamanda imparatorluğun Osmanlılarca hiçbir zaman büsbütün fethedilemeyen veya özümsenemeyen ve/ya eski seçkinlerin konumlarını ve silahlı güçlerini alıkoyduğu diğer bölgelerinde de değişen dönemler boyunca kalıcı oldu. Balkanlar'da, Doğu Anadolu'da ve Arap eyaletlerinde böyle birçok bölge vardı. Gelgelelim, bu bölgelerdekinin tersine, Macaristan'da ortak hâkimiyet ülkenin Osmanlı çağı boyunca sürdü. Bu olgu, eski Macar siyasal seçkinleri ve kurumlarının Kraliyet Macaristan'ındaki Habsburg hâkimiyeti altında varlıklarını korumasının bir sonucuydu. Macar soyluları askeri sınırın o uzak ucunda sığınak bulmuşlardı. Habsburg Macaristan'ındaki üslerinden, Macar sınır garnizonlarının yardımı ve Habsburg diplomasisinin desteğiyle Macar soyluları İstanbul'a ve onun yerel temsilcilerine karşı çıkarlarını savunmayı, bu

---

33 Fekete [1925] 1993: 308, 310; bkz. ayrıca Hegyi 1995: 132.

34 Bu tür birkaç örnek bu kentler ve yerel Osmanlı yetkilileri arasındaki muhaberatta belgelenmiştir. Örneğin bkz. Jászberény "Türk mektupları" (Hegyi 1988: 16-17, 64-9, 71-2, 79, 108, 126, 144-5).

tür destekten yoksun olan Balkanlar, Anadolu veya Arap topraklarındaki yerel nüfuz sahiplerinin çoğundan daha iyi başardılar.[35]

GEÇİMİNİ SAĞLAMAK: BÖLGESEL-TOPLUMSAL AĞLAR VE EKONOMİK FIRSATLAR

15. yüzyıl sonunda Macaristan nüfusu 2.9 ila 3.3 milyon kişi arasında tahmin edilmektedir. Yakın geçmişteki araştırmalar, eski iddiaların aksine, 1541'deki Osmanlı fethinin ardından nüfusun düşmediğini, aksine 1593-1606'daki yıkıcı savaşa değin yaklaşık 3.5 milyona kadar yükseldiğini göstermiştir. Bu nüfusun 1.8 milyonu Kraliyet Macaristan'ında, 800 bini Transilvanya'da (Erdel) ve yaklaşık 900 bini ülkenin Osmanlı hâkimiyetindeki orta kesimde yaşıyordu.[36] Osmanlı hâkimiyetindeki Macaristan'ın 900 binlik nüfusunun muhtemelen 50 bin kadarını Osmanlı garnizon askerleri, idarecileri, tüccar ve aileleri oluşturuyordu.

Daha önceki Macar tarih yazımı, ülkedeki Türkler ve Türk hâkimiyetinden söz etmiş olmakla birlikte, kaynaklarımızdan Macaristan'daki Osmanlıların çoğunlukla Balkanlar'dan geldikleri açıkça anlaşılır. Macar yönetim birimlerinin yöneticilerinin çoğu Sırbistan, Hırvatistan, Bosna ve Arnavutluk yerlisi olmakla birlikte, özellikle 17. yüzyılda Abhaz, Çerkes ve Gürcü kökenli birkaç paşaya da rastlıyoruz. Macaristan'da kadı ve müftü olarak veya camiler, okullar ve medreselerde veya derviş tekkeleri ve zaviyelerde hizmet eden Osmanlı ulema mensuplarının çoğu da Balkan kökenliydi.[37]

Balkanlar, özellikle de Bosna ve Sırbistan, Macaristan'da hizmet eden Osmanlı askerlerinin ana kaynağıydı. 1543'te İstolni Belgrad'da hizmet eden 812 *müstahfiz* askerinin %89'u Balkanlar'dan gelmiş, %1'den azı Macaristan'dan toplanmıştı. 1558'de Budin'in yeni toplanan 814 garnizon askerinin %90'ı Balkan kökenliydi. Bu askerlerin çoğu (%63) Müslümandı, ama aralarında yeni mühtediler (%22) ve Hıristiyanlar (%15) da vardı.[38] Bu veriler aynı zamanda arkeolojik buluntular ve hepsi de ağır Balkan etkilerine işaret eden Macaristan'daki Osmanlı yapılarının mimari özellikleriyle de uyumludur.

Osmanlı Türkçesi yönetimde ve kayıt tutmakta kullanılan resmi dilken, Macar ve Habsburg yetkilileriyle iletişimlerinde yerli Osmanlı memurları çoğunlukla Macarcayı kullanıyorlardı. Bu elverişli bir çözümdü, çünkü

35 Ágoston 2003.
36 Kubinyi 1997; Dávid 1997g.
37 Ágoston 1991.
38 Hegyi 2007: I, 239-43.

Osmanlı Türkçesi bilen Macarları bulmak, Viyana'da Türk tercüman veya Alman ve/ya Latince dil becerilerine sahip Osmanlı kâtipleri bulmaktan daha kolaydı. Böylelikle Budin beylerbeyinin Macar kâtipleri ve tercümanları sınır ötesi diplomaside hayati bir rol oynadılar. Onların çalışmaları sayesinde, şimdi bize paşaların yaşamına, Macar ve Viyanalı mevkidaşlarıyla etkileşimlerine dair eşsiz bir bilgi sağlayan Budin paşalarının Macar dilindeki mektuplarına sahibiz. Bu tür kaynaklardan ve ilgili literatürden açıkça görünen şey, Osmanlı yöneticilerinin çoğunun Macar sınırındaki atamalarda gözlerinin kaldığıdır. Kadızade Ali Paşa, 1602 ila 1616 arasında, kısa aralıklarla birkaç kez Budin beylerbeyliği yaptı. 1606'da, 1593-1606 savaşına son verip 1663-4 savaşına dek görece dingin bir dönemi getiren Zitvatorok barış antlaşmasının imzalanmasında etkili oldu. Ali Paşa bu mevkiinden hoşnut olsa gerek, çünkü Safevilere karşı savaşmak üzere doğu sınırına tayin edildiğinde, vekili Ahmed Kethüda'nın aracılığıyla, Kral II. Matthias'a (1608-19) İstanbul'a kendi adına müdahale ederek ve Budin'e yeniden atanması için tavassut etmesini rica etti. Bunun yanı sıra kendisi ve babası, o sırada Budin müftüsü olan Habil Efendi'nin Zitvatorok barış antlaşmasına varan müzakereler esnasında yakın işbirliği yaptığı tercüman ve elçi Andrea Negroni'yle temasa geçti. Ali Paşa'nın kethüdası, Negroni'ye daha önce vermiş olduğu, Ali Paşa'nın tekrar Budin'e atanması için kral nezdinde girişimde bulunacağına dair vaadini hatırlattı. Hamisinin iki imparatorluk arasındaki barış antlaşmasının imzalanmasındaki rolünün altını çizdi. Yakın geçmişteki akınlar ve çatışmalar barışı tehdit ettiği için Ali Paşa'nın Budin'e dönmesinin önemli olduğunu ileri sürdü. Bu lobi faaliyetleri başarılı oldu ve Ali Paşa Ekim/Kasım 1614'te yeniden Budin beylerbeyliğine atandı. Ali Paşa Viyanalı ve Macar mevkidaşları olan Viyana Savaş Konseyi başkanı (1610-19) Johann von Molart ve Transdanubia ilinin kumandanı II. Ferenc Batthyány'yi Budin'e dönüşünden haberdar etmekte hiç gecikmeyerek onlara şu sözü verdi: "Ahdimizin şartlarını tamamen ve eksiksiz muhafaza edip sürdürmek için elimden geleni yapacağım."[39] 1616'daki ölümüne dek kalan iki yılını 1606 barışını korumaya adadı. Molart'a yazdığı mektuplarından birinde, Ali Paşa merkezi hükümetin, kendi tavsiyesi üzerine, "barışı bozması yüzünden" Kanije paşasını azlettiğini Viyanalı meslektaşına bildirdi. Gelgelelim, yeni Kanije beylerbeyi Ahmed Paşa, Ali Paşa'nın daha önce sözü edilen kethüdasının "aramızdaki artan dostluk ve sevgi için çalışmak" gibi soylu bir amacın ötesinde Kanije'nin eski beylerbeyinin yağmasını ayarlamaktan başka nedenleri olabileceğini ileri sürdüğü şahsın ta kendisiydi.[40]

39 Bayerle 1991, x.

40 *A.g.e.*, x, 186-8, 255-7.

Ali Paşa'nın kariyerinden alınan yukarıdaki örneklerin gösterdiği gibi, gerek Osmanlı gerekse Osmanlı-Macar-Transilvanya-Habsburg bağlamlarında, sınır boylarında makamlar elde edip böylelikle servet biriktirmekte toplumsal sermaye ağları etkili oluyordu. Osmanlı-Transilvanya (Erdel) bağlamında, yaşamlarının büyük bölümünü Osmanlı Bosnası ve Macaristan'ında geçiren Sokollu ailesinin çeşitli üyelerinin kariyerlerinden söz edilebilir. Sokollu Mustafa Paşa Temeşvar'daki görev döneminde Erdelli prenslerle dostane ilişkiler geliştirdi. Aslına bakılırsa, János Zsigmond ve Kristóf Báthori ona dört köy bağışladıklarında, Mustafa Paşa bunları özel mülküne dönüştürdü ve daha sonra Peşte'deki medresesini finanse eden vakfının bir parçası haline getirdi. İki diğer Sokollu, Sarhoşoğlu İbrahim ve oğlu Hasan Paşa'nın da (Yakovalı veya Memibegović olarak da tanınan) Erdel prensleriyle samimi ilişkileri vardı. Annesi veziriazam Sokollu Mehmed Paşa'nın kız kardeşi olan İbrahim, 17. yüzyıl başında hem Kanije hem de Eğri eyaletlerini yönetti ve Viyana'ya karşı prens Gábor Bethlen'i (1613-29) destekleyen Osmanlı hizbinde yer aldı. Bu siyaset geçici olarak İbrahim Paşa'ya makamına mal oldu, çünkü Macaristan'da Bethlen karşıtı Osmanlı hizbinin başında bulunan Budin paşası Kadızade Ali Paşa onu Eğri'deki görevinden azlettirdi. Daha sonra 1623'te Eğri'ye dönen İbrahim Paşa Habsburglara karşı Bethlen'i destekleyen Osmanlı askerlerine kumanda etti. Oğlu Hasan, en azından kısmen Erdel prensleri ve İstanbul'daki elçilerinin lobi faaliyetlerinin sonucu olarak 1633'te Kanije valiliğine atandı.[41]

Yerel Osmanlı idaresinin ve garnizonlarının mensupları aynı zamanda ticaret ve tefecilikle de uğraşıyorlardı. Bu faaliyetleri aracılığıyla, para ve mal olarak, değeri çoğu zaman yıllık ücretlerini veya dirlik gelirlerini aşan hatırı sayılır servetler edindiler. 1573'te Scipione Bona ve Marino Bucchia tarafından kurulup 1591'deki iflasına dek Osmanlı egemenliğindeki Budin'de faaliyet gösteren bir Raguza şirketinin tasfiyesini aktaran kaynaklar bu tür faaliyetlere ışık tutar. Bir belgeden, Osmanlı memurlarının ve garnizon askerlerinin, şirketin Budin'deki işlerini yürüten Raguzalı tüccar Buchhia'ya yüklü meblağlarda borç verdiklerini öğreniyoruz. Bucchia'nın kreditörleri arasında Budin müftüsü, yeniçeriler, sipahiler, çavuşlar ve bir de voyvodanın bulunduğunu görüyoruz (bkz. Tablo 15.2).

Mali ve idari hizmetler aynı zamanda yetenekli ve ihtiraslı askerlere de kârlı fırsatlar sunuyordu. Osman Ağa'nın kariyeri tam böyle bir örnektir. 1564'te o sırada Filek'in *beşli* sipahi kuvvetlerinin ağası olan Osman, bir *mültezim* olarak üç komşu köyün vergilerini toplama hakkını

41 Sudár 2009.

Kreditör	*Bucchia'nın borcu (taler olarak)*	*Bucchia'nın borcu (akçe olarak)*
Budin müftüsü	1,200	72,000
Ali, Yeniçeri *bölükbaşı*	280	16,800
Kürt Çelebi, *tezkereci*	112	6,740
Şaban, yeniçeri	500	30,000
Piri, *sipahi*	320	19,200
Mehmed *sipahi*	400	24,000
Mehmed Voyvoda	300	18,000
Abdi *çavuş*	260	15,600
Abdurrahman *çavuş*	205	12,300
Hasan *çavuş*, Andela'nın oğlunun muhafızı	1,416.40	84,984
Hasan *çavuş* ve Foçalı Ali	312.55	18,753
Ali Bali, *veznedar*	200	12,000

Kaynak: Molnár 2009: 328–30, 369–71.

Tablo 15.2 Raguzalı tüccar Bucchia'nın Osmanlı kreditörleri ve öldüğü sırada onlara borçlu olduğu tutarlar.

elde etti. Daha sonra Filek'in haslarını idare etti. 1568'de o ve iş ortağı, Osmanlı Macaristan'ının en kârlı gelir kaynaklarından biri olan Vaç gelirlerini (*mukataa*) idare hakkını elde etti. Osman üç yıllık süresinde 15.800.000 akçe toplamayı taahhüt etmişti; bu, selefinin söz verdiği (ama teslim edemediği) miktardan neredeyse 1 milyon akçe fazla bir tutardı. Konumunu geçici olarak 1570'lerde beş üyeli bir konsorsiyuma kaptırmasına karşın, daha sonra aynı mukataanın mültezimi olarak yeniden ortaya çıktı. Hizmetleri karşılığında, eski maaşı, yıllık neredeyse 13.000 akçe getiren bir zeamet dirliğine dönüştürüldü. 1581'e gelindiğinde, emrinde üç yılda 20.700.000 akçe toplamayı öneren mültezimlerle birlikte, Vaç mukataasının nazırı, yani mali denetçisi olmuştu. Başka bir deyişle, Osman 1568'den beri gelirleri neredeyse 6 milyon akçe artırmıştı. 1586'da İstanbul yönetimi mali ve askeri hizmetlerini, onu Seçen sancakbeyliğine tayin ederek ödüllendirdiyse de, yıllık 240.000 akçeyi aşan gelir getiren has dirliğini ancak üç yıl sonra elde edebildi. 1588'de Hatvan sancakbeyliğine, 1590'daysa yıllık has gelirlerinin 385.000 akçeye yükseldiği askeri olarak daha itibarlı Solnok'a atandı.[42] Bu eski sipahi, Osmanlı Macaristan'ının en nüfuzlu adamlarından birine dönüşmüştü.

42 Fodor 2010.

On Altıncı Bölüm

16. VE 17. YÜZYILLARDA KÜRDİSTAN'DAKİ OSMANLI SINIR BOYU*

Nelida Fuccaro

Osmanlı devletinin emperyal bir güç olarak gelişimi, sınır bölgelerinin denetimiyle yakından bağlantılıydı. Büyük Kürt nüfuslu bölgeleri olan Doğu Anadolu ve Kuzey Irak, 16. yüzyıl başında imparatorluğun Safevi İran'la sınırını koruyan doğu sınırı haline geldi. Osmanlı Kürdistan'ının "sınır kültürü"nün ayırıcı özelliğiyse bölgenin Osmanlı-Safevi sınırını koruyan bir "tampon kuşak" olarak siyasal ve yönetsel örgütlenmesindeki askeri nitelikti. Yerel beylikleri, aşiret bölgelerini ve kasabalarını denetleyen Kürt aşiret reisleri ve soyluları, Osmanlı hâkimiyetinin başlıca araçlarını oluşturuyorlardı. Bunların çoğu sınır beyleri olarak Osmanlı yönetsel sistemiyle bütünleşmekle kalmayıp, Osmanlı askeri seferlerine askeri birlikler de temin etmekteydi. Osmanlı kayıtları bir sınır bölgesi olarak Kürdistan'ın yönetsel ve askeri yönleri hakkında kanıtlar sunarken, ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin yazdığı Kürt beyi Şerafeddin Bitlisi ve mutasavvıf Ahmed Hâni hakkındaki edebi anlatılar, sınırın farklı deneyimleri ve temsillerinin kanıtlarını verir. Özellikle bu kişilere dair anlatılar ırk ve dinsel ibadet meselelerinin sınır kimliklerine ne kadar nüfuz ettiğinin yanı sıra gerek Osmanlı gerekse Kürt seçkinlerinin öz-temsillerinin birer göstergesini de sağlamaktadır.

OSMANLI KÜRDİSTAN SINIRININ TANIMLANIŞI

Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'taki Kürt bölgeleri, Sultan I. Selim'in 1512 ila 1520 arasında Safevilere karşı seferleri esnasında ve sonrasında Osmanlı sınır boylarının bir parçası haline gelmişti. Balkanlar, Arap âlemi ve Kuzey Afrika'daki Osmanlı askeri genişlemesinin yarattığı diğer imparatorluk çevreleri gibi, bu bölgeler de askeri ve siyasal olarak etkili,

* Yorumları ve kaynakça önerileri için Frederick Anscombe, Ben Fortna, Peter Sluglett ve Evrim Binbaş'a; konukseverlikleri ve Osmanlı tarihine ilgileri için Mark Keese ve Zeynep Or'a teşekkürü borç bilirim. Bu makalede yer alan Bitlis görüntüsü, Kudüs İbrani Üniversitesi, Tarihsel Kentler Araştırma Projesi (Historic Cities Researh Project: http://historic-cities.huji.ac.il) ve sayın Özgür Tüfekçi'nin izniyle basılmıştır.

fiziksel veya açıkça tanımlanmış sınırlarla işaretlenmedi. Osmanlı-Safevi sınırı devletler ve insanlar arasında siyasal bir engel değildi. Pre-modern dönemin pek çok sınırı gibi, bu sınır da McNeills'ın Avrasya sınırları hakkında anlattığı bir dizi özelliğini paylaşıyordu. Akışkan bir geçit, savaş ve emperyal idare kuşağı, zorlu bir doğal çevre ile ekonomik ve kültürel bir alışveriş alanıydı. "Ayırma" değil, bir "temas" sınırıydı.[1] Kürtler, Türk/Türkmen, Arap ve İran dünyalarının kesiştiği dağlık bir bölgede (Kürdistan, Kürtlerin ülkesi) yerleşiktiler. Bu etnik ve dinsel olarak karışık alan hem tarihsel hem de pek çok yönden dilsel olarak Büyük İran'a (*şehr-i İran, İran-ı büzürg*) dahildi: Güneydoğu Anadolu'dan kuzeybatıdaki Ermenistan ve Azerbaycan'a uzanan bu bölge, güneye doğruysa yaklaşık olarak İran ve Irak arasındaki günümüz sınırını izleyerek Zagros dağlarına dek ilerliyordu. Kürdistan'ın stratejik önemiyse büyük ölçüde Orta Asya, İran ve Basra Körfezi'ni Anadolu ve Akdeniz'e bağlayan tarihi ticaret güzergâhları üzerindeki konumundan ileri geliyordu.

Osmanlı-Safevi çatışmasından doğan sınır boyu, hem askeri hem ideolojikti. 1514'teki Çaldıran savaşından 1639'daki Kasrışirin (Zuhab) Antlaşmasına kadar bir dizi Osmanlı seferi, ancak 1918'de Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışına değin küçük değişikliklerle değişime dayanacak kabataslak bir sınır hattı belirlemişti.[2] Osmanlı askeri genişlemesi, Safeviler döneminde İran'ın devlet dini olan Şiiliğe karşı bir siper olarak Kürtlerin çoğunluğunun bağlı olduğu Sünni İslamı savundu. Başarılı Osmanlı ilerleyişine karşın, 16. yüzyıl Osmanlı Kürdistan'ı fanatik Kızılbaşların, yani erken Safevi devletinin coşkulu Türkmen destekçilerinin yuvası olmaya devam etmişti. 17. yüzyıl ortasına gelindiğindeyse bu Şii "sapkınlar" artık Osmanlı hâkimiyetine askeri veya ideolojik bir tehdit oluşturmasalar bile, Kürdistan parçalanmış bir sınır boyu siyasi birimi olarak kalmıştı. Bu durum da birkaç etkenin toplu sonucuydu: Bölgenin aşiretsel coğrafyası, 1639'dan sonra İran'la zaman zaman çıkan emperyal savaşlar ve son, ama öncekiler kadar önemli olarak, Osmanlıların yerleştirdiği esnek yönetsel ve siyasal düzenlemelerdi.

Askeri ve dini bir genişleme bölgesi olarak sınır boyları, Osmanlı İmparatorluğu tarih yazımında daima öne çıkarılmış bir tema olmuştur. Herkes tarafından bilindiği gibi, bunun öncülüğünü de Batı Anadolu ve Balkanlar'daki erken Osmanlı devleti üzerine çalışmasıyla Avusturyalı doğubilimci Paul Wittek yapmıştır. Wittek'e göre, Osmanlı serhat anlayışı ga-

1 McNeill 1964; Power 1999: 6. Avrasya bağlamında pre-modern dönem sınır boylarının genel bir tartışması için bkz. Power 1999: 1-12; Standen 1999: 13-31. Osmanlı sınır bölgeleri üzerine bkz. Karpat 2003; Ágoston 2003; Stein 2007: 13-27; Heywood 1999, 2009.

2 O'Shea 2004: 27-40, 75-92.

za, yani kutsal savaşla yoğrulmuş bir Hıristiyanlıkla çatışmadan doğdu. 1930'larda gazi teorisi olarak tanınan düşüncelerini formüle ettiğinden beri, imparatorluk ideolojisinin temel bir akidesi olarak bu sınır *Weltanschauung*'unun kalıcılığı, Osmanlı askeri sınıflarının direnme gücünü açıklamakta kullanılan argümanlardan biri olmuştur.[3] Osmanlılar tarafından 16. ve 17. yüzyıllarda Kürdistan'da oluşturulan sınır boyuysa, Osmanlıların 1453'teki İstanbul fethinden önce Batı Anadolu ve Rumeli'deki sınırlarından önemli ölçüde farklıydı. Aslında her ikisi de askeri sınırlardı, ama Kürdistan imparatorluk orduları tarafından fethedilmiş olmasına ve bir dünya imparatorluğunun parçası olarak idare edilmesine karşın, Batı Anadolu, komşu Türkmen beyliklerini eklemleyerek genişleyen erken Osmanlı devletinin çekirdeğini oluşturuyordu. Kuşkusuz, bu erken dönem Osmanlı sınır toprakları, Wittek'in "kültürel barbarlık" kuşakları nitelemesinin tam tersine, imparatorluğun inşa süreçlerinde hayati bir rol oynadı. Aslına bakılırsa, Anadolu'da ve Balkanlar'da 1453'ten sonra Osmanlı emperyal hâkimiyetinin temellerini atan kişilerin Türk sınır beyleri (*uç beyi*) olduğu görüşü artık yaygın kabul görmektedir.[4]

Kürdistan'daki Osmanlı otoritesinin evrimiyse büyük ölçüde bölgenin İran'a karşı bir tampon bölge olarak savunulması ihtiyacının yol gösterdiği farklı bir merkez-çevre ilişkisi anlatır. Osmanlıların Bağdat ve Güney Irak'ın sürekli denetimini yeniden kazandığı 1639'a kadar, Doğu Anadolu ve Musul eyaletinin yönetsel örgütlenmesi, buraların Safevilere karşı Osmanlı askeri seferberlik merkezleri olarak konumlarını yansıtıyordu. 17. yüzyıl ilerledikçe, Osmanlıların Diyarbekir, Van ve Musul vilayetlerinin yönetsel düzenlemelerinde var olan çeşitlilik, imparatorluk hükümetinin Kürt aşiretleri ve dini ileri gelenleriyle çetrefil bir ittifaklar ve çatışmalar ağına yakalanma derecesini gösterir. Macaristan ve Gürcistan'daki gibi, Osmanlılar "paylaşılan mülk ve risk" durumunu yansıtan bir tür ortak hâkimiyet kurmuşlardı.[5] Bu durum, özellikle de Osmanlı-Safevi cephe hattına yakın olup, İstanbul'un dikkatli gözlerinden uzak kalan alanlarda geçerliydi. Buralarda, Osmanlı vassal devletleri (hükümetleri) haline gelen birkaç özerk Kürt beyliğinin akla getirdiği gibi, yönetsel ve mali güçleri yerel aşiret şeyhlerine devretmek yaklaşımı Osmanlı istikrarını sağlama alıyordu.[6] Bu beyliklerin 19. yüzyıl başına dek Osmanlı sınır boylarının en önemli kurumları olarak kalması da bu düzenlemelerin topyekûn başarısının en iyi kanıtını oluşturur.

3 Wittek 1938; Heywood 1999: 231-6.
4 Heywood 1999: 234-40.
5 Ágoston 2003: 24.
6 Van Bruinessen 1992a: 157-75.

Osmanlı Kürdistan'ı temelde imparatorluğun stratejik savunma hattı olarak hareket ettiğinden, Jackson Turner'ın Kuzey Amerika için ileri sürdüğü anlamda bir kolonileştirme, yerleşim ve kültürel etkileme sınırı olmadı.[7] Osmanlılar kırsal Kürdistan'ı "sahipsiz toprak" veya Wittek'in erken dönem Osmanlı Batı Anadolu'sunu tanımladığına benzer bir tür "kültürel barbarlık" bölgesi olarak görüyorlardı. Bölgenin aman vermez çetin doğası da kuşkusuz bu kavramsallaştırmada bir rol oynamıştı. 17. yüzyılın ünlü seyyahı Evliya Çelebi, kısmen incelmiş bir İstanbullu tarafgirliğini de dile getirerek, bölgeyi "Kürdistan, Tükmenistan ve sengistan" –yani Kürtlerin, Türkmenlerin ve kayaların diyarı– olarak betimledi.[8] 1631'de yazan Osmanlı memuru Aziz Efendi de padişaha imparatorluk politikasına ilişkin tavsiyeler veren bir risale olan *Nasihatname*'sinde Kürdistan'ın stratejik önemine işaret etmişti.[9] Safeviler için Kürdistan yabancı bir diyar olarak kaldı. İranlı tarihçiler onu Irak-ı Arab'a (Mezopotamya) dahil ettikleri zaman bile, kötü huylu ve düzenbaz Kürt halkının yaşadığı uzak ve tehlikeli bir sınır boyunu betimlediler.[10]

Kürdistan'daki Osmanlı varlığının öne çıkan bir özelliği de din ve sultani genişleme arasında dolaysız bir bağ olmamasıydı. Kürdistan aslında, tıpkı Güney Iraklı Safevilerin gözünde olduğuna benzer bir şekilde, Osmanlı İmparatorluğunun kutsal coğrafyasının bir parçası değildi. Bölge Şii tehdidiyle özdeşleştirilmekle birlikte, Kürt nüfusunun büyük çoğunluğu da Sünni Müslüman olsa bile Osmanlı Kürdistan'ı gazilerin iskân edildiği bir sınır boyu olmadı. Mezhep düşmanlığı, Safevilerle süren gerilimlere katkıda bulunmak yoluyla, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ın 1514'ten sonra Osmanlı topraklarıyla bütünleşmesine katkıda bulundu. Söz gelişi, 1508 sonrası Diyarbekir'deki kısa süreli Safevi işgali, kentin eski Türkmen hükümdarına bağlı Kürt birlikleri ile Şah İsmail'in akrabası olan yeni Safevi valinin Şii askerleri arasındaki çatışmayla bertaraf edildi.[11]

Din ve mezhep bağlılıkları şüphesiz Kürtler üzerinde, Kemal Karpat'ın ileri sürdüğü gibi "[merkezle olan] din ortaklığının özel bir 'bütünleştirici' rol oynadığı" doğrudur.[12] Kürt beyi Şerafeddin Bitlisi, 16. yüzyılın sonlarında yazdığı ve Kürtlerin hanedansal tarihini anlattığı *Şerefname*'sinde, Kürtlerin Sünni ve özellikle de Şafii kimliklerini vurgulayarak, Osmanlı

---

7 Stein 2007: 14-15.

8 Van Bruinessen 1998-2000: 5.

9 Reid'in *Nasihatname* ve o dönemin diğer Osmanlı kaynakları üzerine tartışması bilgilendirici, fakat polemikçidir (1998-2000: 17-18).

10 Matthee 2003: 157-9, 167.

11 Van Bruinessen 1992a: 140-1.

12 Karpat 2003: 1.

devletine sadakatinin altını çiziyordu. Bitlis gibi önemli bir sınır beyliğinin başı olarak, en azından Kürt aristokrasisi arasında bir Osmanlı uyruğu olmanın Sünni İslamla yakından özdeşleştiğinin örneğini verir.[13] Ama yine de Kürdistan, tıpkı Anadolu gibi, aynı zamanda güçlü popüler sufi kültüründe yerleşik olup heterodoks inançlar ve ibadetlerle renklenmiş dinsel anlaşmazlıkları da besledi. Şaşırtıcı olmayacak şekilde, dinsel ve siyasal ihtilaflar, özellikle kırsal ve aşiretsel Kürdistan'da –birçok Osmanlı memurunun gözünde *bilad el-küfr* sınırlarını gösteren emperyal uygarlık ile barbarlık arasındaki işaret taşları olarak– el ele yürüyordu.

İmparatorluğun gazi geleneği, bu tür karışıklık bölgelerinde Osmanlı otoritesinin dayatılmasını vurgulayan retorikte yeniden yüzeye çıktı. Sözgelişi, Evliya Çelebi, 1655'te Bitlis'te doğrudan Osmanlı hükümranlığının yeniden kurulmasını betimlemek için yağma metaforunu kullanır. Van valisi Melek Ahmed Paşa'nın düzenlediği ve bir Kürt beyinin mülklerinin mezadına ilişkin abartılı betimlemesi, Bitlis sarayının incelikli ortamında sahnelenen bir yağma eylemi olarak aktarılır. Evliya, alaycı bir şekilde, "Melek Ahmed Paşa'ya göre Van eyaleti[nin valiliği] tam bir Mısır olup çıkmıştı" derken, paşanın yabana atılmayacak kişisel kazançlarını da ima etmektedir.[14] Aynı şekilde, Evliya Çelebi, büyük nefret beslenen Yezidi mezhebinin aşiret kalesi olan Musul vilayetindeki Cebel Sincar'daki Osmanlı işgalini de bir gaza olarak tanımlayacaktır. Evliya'nın abartılı ifadeleri tipik olsa bile, betimlemeleri bölgedeki Osmanlı varlığını niteleyen güçlü askeri ahlakı da ortaya koyar.[15]

OSMANLI SINIRLARININ KURUMLARI: HÜKÜMET, AŞİRET VE KASABA

Yerel beylik, aşiret ve kent gibi birbiriyle yakından ilişkili üç birimin denetimi, Kürdistan'da Osmanlılar tarafından kurulan "ortak hâkimiyet" sisteminin ana çizgisini temsil ediyordu. Tüm Kürt beylikleri kasabalarda üslenmişti, ama Kürdistan'ın bütün ana merkezleri bir beyliğin merkezi değildi. En dikkat çekeniyse Osmanlı İmparatorluğunun Diyarbekir, Van ve Musul gibi üç büyük merkezi doğrudan idare etmesiydi. Aşiretler imparatorluk için hayati bir askeri kaynaktı ve beyliklerle çeşitlenmiş, karmaşık ilişkileri vardı. Yine de Kürt beyleri aşiret kökeni iddia etseler ve sıklıkla büyük aşiret maiyetlerine sahip olsalar da, beylikleri aslında çok sayıda köylüyü ve kent sakinini de içeren karmaşık sosyopolitik oluşumlardı.

13 Bitlisi 2005: 36.
14 Evliya Çelebi 2000: 319-23, 337.
15 Dankoff 1991: 167-73.

1514'ten sonra, Osmanlı yönetsel birimleri olarak Kürt özerk yönetimlerinin (*Kürt hükümetleri*) kurulması, aslında imparatorluk hükümetinin doğrudan yönetimi yürütmedeki sınırlı yeterliliğinin kabullenişini yansıtıyor ve yerleşik Kürt askeri aristokrasisinin yüzyıllardır sahip olduğu siyasal konumu teyit ediyordu. Bu hükümetlerin çoğu, Osmanlıların bölgeye girişinden önce bağımsız veya yarı bağımsız beylikler olarak var olmuşlardı. Hakkari ve Hasankeyf kentlerini denetleyen hanedanlar en azından 13. yüzyıldan beri iktidardaydı ve Bitlis hükümdarları muhtemelen 12. yüzyıldan beri bağımsız derebeyleriydi.[16] Kürt beylikleri, Sünnilik ile Şiilik arasındaki sınırların özellikle bulanık olduğu, dolayısıyla onların ileride Osmanlı-Safevi çatışmasında tampon bölge işlevini üstlenmelerini sezdirecek şekilde, 15. yüzyıldaki Karakoyunlu ve Akkoyunlu hâkimiyeti döneminde hayati bir rol oynamışlardı.[17]

Erken Osmanlı döneminde Kürdistan dağlarında yükselen bir sürü beyliğin genişlikleri, toplumsal ve siyasal karmaşıklıkları ve yönetsel statüleri birbirinden farklıydı. Van eyaletinde *hükümet* terimi genellikle büyük boyutu ifade edip Osmanlı vergilendirmesinden muafiyeti gösteriyordu; ki bu muafiyet de İstanbul'dan verilen en yüksek özerklik derecesinin bir göstergesiydi. Osmanlı tahrirleri genellikle bu bölge için hiç hazırlanmıyordu. Bununla birlikte, bölgenin en büyük hükümeti olan Bitlis, 1515'te Osmanlı İmparatorluğuyla birleştirilmesinden itibaren karma bir mali düzenlemeye tabi tutulmasıyla bu duruma bir istisna oluşturdu.[18] 17. yüzyılda kentin Ermenilerine ve Arapça konuşan Hıristiyanlarına salınan *cizye* (baş vergisi), bu tip gelirin imparatorluğun nüfuz alanına ayrıldığını düşündürecek şekilde, Van yeniçeri bölüklerinin giderlerine ayrılıyordu. Bunun tersine, bereketli Muş ovasının Hıristiyan köylülerine salınan cizye ise transit ticaretten tahsilatı da içeren dikkat çekici mali haklar portföyünün parçası olarak Bitlis'in Kürt hâkiminin cebine gidiyordu.[19]

Bitlis kuralı doğrulayan istisna değildi. Bölgenin her yerindeki esnek yönetsel düzenlemeler, genişleyen bir askeri sınıra uygundu. Aslında *Kürt hükümetleri* bir tür *ocaklık*, kalıtsal derebeylikler olarak ailelere tevcih edilen mülklerden oluşan birer özel statü birimiydi. Bu yapıyı, çoğu yurtluk ve ocaklık sancaklarından (yani Osmanlı Kürdistan'ının her yerindeki "sıradan" kalıtsal derebeyliklerden) ayıran şeyse hükümetlerin tımar sis-

16 Bitlisi 2005: xviii-xix.
17 Van Bruinessen 1992a: 137-8.
18 Sinclair 2003: 119-44; Ágoston 2003: 20-1.
19 Evliya Çelebi 2000: 61, 71-3.

teminin dışında tutulması gibi görünüyor.[20] Yine de, pratik düzenlemeler, bunları betimleyen yönetsel terminoloji kadar akışkandı. Bitlis gibi bazı hükümetler tımar ve has dirlikleri içerirken, 16. yüzyılda *hükümet* terimi, Martin van Bruinessen'in Diyarbekir için ikna edici argümanındaki gibi, *eyalet* ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılıyordu. Metin Kunt'un söylediği gibi, "eyalet" teriminin kendisi, "vilayet"in tersine, imparatorluğun dört köşesindeki daha fazla bölgesel özerkliğe işaret ediyordu.[21]

Çoğunlukla aşiretten gelen Kürt hâkimler ve aileleri, Osmanlı egemenlik şemsiyesi altında çeşitli şekillerde konumlarını korudular. İdeolojik olarak, en büyük ve en güçlü beylikleri denetleyen hane halkları, meşruiyetlerini itibarlı atalar iddiasında bulunup bir soy çizgisi geleneğini sürdürerek destekliyordu. Bu beylerden biri olan Şerafeddin Bitlisi'nin, çarpıcı siyasal değişimlerin yaşandığı bir asrın sonunda,.1597'de Kürtlerin ilk hanedan tarihini yazması bir rastlantı değildir. *Şerefname*'si, Kürt aristokrasisinin öz imgesine ve Osmanlı-Safevi çatışmaları çağında şecere ve hanedan geleneğinin yeniden kazandığı öneme ayna tutar. Şerafeddin'in Kürtçe destanının soy çizgisi atıfları çeşitlidir. Eyyubilerden (Hasankeyf hükümdarları için) Abbasilere (Hakkari ve Amediye beyleri için) ve Emevilere (Cezire ve Süleymaniye hükümdarları için) kadar uzanır.[22] Kendi hanedanı hakkındaysa Şerafeddin, Osmanlılar tarafından Bitlis'ten sürülmesinin ardından babası Şemseddin'in 1535'ten sonra ikamet ettiği Isfahan ve Kazvin'in Safevi saraylarıyla ailevi ilişkisinden etkilenerek, İran'ın İslam öncesi hükümdarlarıyla ilişkilerini vurgulamıştı. *Şerefname* yazarının hayatı da, tıpkı babasınınki gibi, Osmanlı-Safevi sınırından muazzam ölçüde etkilenecekti. İran'da doğdu ve 1578'de Safevilerle bitmek bilmez savaşlarından bir yenisinin başında, bir Osmanlı vassalı olarak Bitlis'in hâkimiyetini yeniden kazanıncaya dek kaldığı Safevi sarayında eğitim gördü.[23]

Soy çizgisinin yanı sıra, askeri otorite de Kürt hanedanlarının iktidarlarını sürdürmelerini sağladı. Bu otorite, aşiret ordularının denetimine bağlıydı ve Hıristiyan Araplar, Türkmenler, Ermenilerden oluşan bir karışım olan yerleşik köylü nüfuslarının boyun eğişinde kendini gösteriyordu. Evliya Çelebi, 17. yüzyıl Bitlis'ine hükmeden askeri ahlakın canlı bir tanımını verir. Hâkim ailenin mensup olduğu aşiret kökenli (*rojiki* denilen) Kürt aristokrasisinden çok etkilenmişti. Bu aristokrasi güçlü bir askeri kast oluşturmakla kalmıyor, aynı zamanda medeni "el-

20 Öz 2003: 147-9.
21 Sinclair 2003: 138-40; Van Bruinessen 1988a: 17-22, özellikle Tablo 1, s. 18; Öz 2003: 148, 145-6, n. 2.
22 Bitlisi 1868: I/2, 114, 132; II/1, 114.
23 *A.g.e.*, II/1, 233.

leri ve sakalları kınalı, gözleri sürmeli ilim ve kültür adamlarını" da içeriyordu.[24] Saray kültürü ve kamusal merasimlerde yiğitlik ve askeri kudret de yüceltiliyordu. Her hafta *rojiki* süvarilerin takımlar halinde Bitlis'in merkezinde yaptığı çevgen oyunları, aslında muharebeyi dramatize edip seçkinlerinin askeri yetkinliklerini kucaklayan popüler olaylardı. Evliya Çelebi, "her ne kadar bir top yüzünden gerçek bir muharebeye dönüşse ve kan dökülse bile çevgenin mükemmel bir askeri alıştırma" olduğunu belirtir.[25]

Osmanlılar açısından, Kürdistan gibi hassas bir sınır boyunun yönetimi, bu bölgenin askeri örgütlenmesiyle iç içe geçmiş durumdaydı. İmparatorluğun diğer sınır bölgeleri gibi, askerlerin ve askeri tedariklerin sağlanmasına karşılık kırsal ve kentsel dirliklerin tevcihi, imparatorluğun siyasal ekonomisinin ifadesiydi.[26] Hükümetlerin ve tımar sistemine tabi ocaklıkların sahipleri farklı düzenlemeler altında savaşçılar tedarik etmekle yükümlüydü. Kürt hâkimlerin tek görevi, savaş zamanlarında askeri itaatti. Osmanlı vassalları olarak atanmalarını onaylayan resmi belgede (*ahdname*) belirtildiği gibi, Osmanlı valilerinin kumandası altında büyük askeri seferler sırasında asker sağlamak zorundaydılar. Bunun tersine, tımar düzenlemeleri altındaki ocaklık sahipleri orduya düzenli temelde asker vermek zorundaydılar ve dirliklerine sipahi olarak hak kazanıyorlardı. I. Ahmed döneminde (1603-17) eyaletten asker almanın (sarıcalar ve sekbanlar) başlamasının ardından, birçoğu ocaklık beylerinin denetimindeki Kürt aşiret bölgelerinden toplandı.[27] Kürt hâkimleri örneğinde, silahlı kuvvetler, yardım ve istihbarat şartıyla cömertçe ödüllendirilebiliyordu. Safevilere karşı muzaffer Revan seferinden sonra 1583'te Şerafeddin Bitlisi'ye, Van vilayetinin vaktiyle Safevi denetiminde olan birkaç yerleşimi verildi. Bundan başka, sadakatinden dolayı bir hilat ve murassa kılıçla ödüllendirildi. Kürt beyleri sadece yedek kuvvetleri sağlamakla kalmıyor, orduları sık sık Osmanlı askeri ilerleyişinin cephe hattında yer alıyordu. Safevilere karşı seferberlik 17. yüzyılda güneydoğuya kaydığı zaman, Musul civarının en güçlü Kürt beylikleri olan Amediye ve Şehrizor beyleri, Diyarbekir'de yerleştirilmiş imparatorluk birliklerinin önünde kendi askerlerine komuta ettiler.[28]

---

24 Evliya Çelebi 2000: 63; *rojiki* hakkında bkz. 143-5, 201-3, 241-3. Van Bruinessen'in "rojiki"nin askeri bir kast olmadığı şeklindeki ifadesi (1992a: 164) Evliya Çelebi'nin betimlemesiyle çelişir.

25 Evliya Çelebi 2000: 147-9.

26 Bkz. örneğin, Musul vilayeti ve 18. yüzyılda askeri müteahhidler olarak Hıristiyan Celili ailesinin siyasal önem kazanması (Khoury 1997: 44-110). Kürdistan'ın her yerinde dirlik düzeni, idari ve askeri örgütlenme arasındaki ilişki Van Bruinessen'de tartışılır. 1992a: 151-61.

27 Dankoff 1991: 33.

28 Sinclair 2003: 130-1, 140; Van Bruinessen 1998-2000: 7.

Osmanlı-Safevi askeri cephe hattının varlığı Kürt aristokrasisi açısından avantajlı olmakla birlikte, bazı durumlarda Osmanlı müdahalesi, beyliklerin belirleyici niteliği olan kronik hanedan ve aşiret hizipçiliği daha da hararetlendirdi. Hasankeyf hâkimleri, 16. yüzyıl sonunda kalıtsal konumlarını, Çaldıran muharebesinden sonra beyliği yönetmiş olan Melik Halil'in dört oğlu arasındaki rekabet yüzünden kaybetti. Kent Diyarbekir eyaletine bağlanırken, Halil'in hayatta kalan üç oğluna başka yerlerde Osmanlı yönetsel konumları verildi. Güçlü fakat bölünmüş bir aşiret temeliyle, Van gölü bölgesindeki Hakkari beyliğinin hükümdarlarıysa 1650'lerde Osmanlı yanlısı ve Safevi yanlısı olmak üzere iki kampa bölünmüştü. Van'daki Osmanlı yetkilileri sonunda bu ailenin mahmisini beyliğe getirdiler.[29] Bu iki beyliğin tarihi Kürtlerin tamamını temsil etmese bile, Aziz Efendi 1631 tarihli *Nasihatname*'sinde Osmanlı memurlarının zorba tutumu ve beyliklerin içişlerine sürekli müdahalesinin, imparatorluğun doğu sınırını önemli ölçüde zayıflatmasından duyduğu teessüfü dile getirdi.[30]

16. yüzyılda Osmanlı askeri sınırının doğuya doğru genişlemesi daha dolaysız imparatorluk denetimini getirmişti. Van bölgesinde, göl kıyılarında bir dizi küçük kalıtsal tımarlar yaratıldı ve daha önemlisi Bitlis beyliği 1548'de bir vilayet yönetiminin kurulmasının ardından hükümet ocaklık haline geldi.[31] Diyarbekir vergi defterleri, bazı beyliklerin 1528'den sonra sıradan sancaklara dönüşürken, 16. yüzyıl ortasında diğerlerinin gelirinin Osmanlı eyalet hazinesine aktarıldığını düşündürür. Yine de, Aziz Efendi'nin 1631'de duruma ilişkin karamsar değerlendirmesi, sonraki yıllarda yaşanan gelişmeleri sezdirir gibiydi. 17. yüzyılın son üçte birinde, 1635'te kaydedilen 18 sancaktan geriye sadece 9 tanesinin kaldığı Diyarbekir'deki merkezi idarenin denetiminde yaşanan kayıp aşikârdı.[32]

Kürt beyliklerinin Osmanlı sınır kurumları olarak bir çözümlemesi, bir sınır boyu toplumu olarak Kürdistan'ın sunduğu çetrefilliğe ışık tutar. Özelikle de Kürtlerle Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ilişkiyi "aşiret" ve "devlet" arası ilişki olarak gören indirgemeci yaklaşımın geçerliliğini sorgular. Bu yaklaşım, Kürtler üzerine tarih yazımının çoğunun büyük ölçüde temelsiz "verili gerçekleri"nden biri olarak, Kürt siyasal ve toplumsal kimliğinin yegâne odağı olarak "aşiret"in anlaşılmasından kaynaklanıyor.[33] Erken dönem Osmanlı Kürdistan'ı karmaşık bir siyasal, toplum-

29 Van Bruinessen 1992a: 146; Sinclair 2003: 133-4.

30 Van Bruinessen 1988a: 24.

31 Sinclair 2003: 128.

32 Van Bruinessen 1988a: 16-21; Ágoston 2003: 22.

33 Aşağıda göreceğimiz gibi, bu anlayışın çok belirgin siyasal bir çağrışımı vardır. Kürtler kentsel ortamlarda çok nadiren araştırılmıştır. Bir örnek için bkz. Fuccaro 2003.



Resim 16.1 Bitlis kalesi ve havalisi, Dapper'in gravürü, yaklaşık 1681. Kudüs İbrani Üniversitesi, Tarihsel Kentler Araştırma Projesi'nin izniyle.

sal ve yönetsel örgütlenmeydi. Hükümetleriyse aşiret oluşumları değil, aşiret dışı nüfusların çoğunlukta olduğu kent temelli siyasal birimlerdi. Bey ailelerinin aşiret soyundan geldikleri ve –özellikle Bitlis ve Hakkari örneğinde– aşiret mensuplarının iktidar tabanlarını oluşturduğu doğrudur.[34] Ama yine de, Kürt toplumunun (Osmanlı yönetsel yapısıyla daha da şiddetlenen) feodal örgütlenmesinin bir sonucu olarak, Kürt hâkimleri *primus inter pares* [eşitler arasında birinci] değillerdi. Konumları sık sık rakiplerinin rekabetine maruz kalmakla birlikte, aşiretlerinden bağımsız bir otorite kaynakları da vardı. Daha yalın bir şekilde söylememiz gerekirse, imparatorluk desteğinin yanı sıra topraklarından ve ticaretten de gelirleri vardı.[35]

Göçebe ve konar-göçer aşiretler, bu dönemde Diyarbekir eyaleti beyliklerinin siyasal tarihinde marjinal kaldılar. Bu aşiretler ne hükümetlerle ne de yönetsel birimlerle topraksal temelde bütünleştiler. Sancaklar olarak sınıflandırılmaları, hükümet temsilcilerinin (eminlerin) yaz-

34 Van Bruinessen 1992a: 147, 163-6.

35 Kürdistan'daki aşiret otoritesinin niteliğine ilişkin kapsamlı bir antropolojik tartışma için bkz. Van Bruinessen 1992a: 50-122.

lık otlaklarından ayrılmalarından önce vergileri topladığı düşünülürse, tümüyle mali nedenler sonucu gibi görünür. Kaldı ki, 1750'lere gelindiğinde eyaletin aşiret nüfusu azalmıştı. Boz Ulus (Kürtler ve Türkmenleri içeren) gibi en büyük konfederasyonlar dağılırken, Osmanlılar orduya toplanacak asker sayısını artırmak için askeri dirlikleri küçük aşiretlerin liderlerine dağıtma eğilimine girdiler.[36] Diyarbekir'den daha büyük bir aşiret nüfusuna sahip Van vilayetinde tımarların ve meraların dağıtımı, beyliklerinin siyasal istikrarına bir etki yapmış gibi görünür. Bilhassa göçebe ve konar-göçer aşiretlerin gezginlik kalıpları, Hakkari ve Bitlis'in büyük hükümetleri içindeki çatışmayı tetiklemekte önemli bir rol oynadı.[37]

İmparatorluk ile Kürt uyrukları arasındaki ilişkiyi anlamakta aşiretlerin önemi göreliyken, kentler Osmanlı Kürdistan'ının sınır boyu siyasi birimlerinin mikrokozmosunu oluşturuyordu. Bölgenin kırsal manzarasını benekleyen surlu kentler ve kaleler, Osmanlı-Safevi sınır boyunun fiziksel yönünü temsil ediyordu. Osmanlıların bu sınır boyunu savunma ve genişletme becerisi, bu müstahkem merkezlerdeki denetimlerine bağlıydı; bununla birlikte Macaristan'daki Osmanlı-Habsburg sınır boyunun tersine, bu bölgede yeni kaleler inşa ettiklerine dair bir kanıt yoktur.[38] İstihkâmları Evliya Çelebi tarafından epeyce ayrıntılı betimlenen Diyarbekir ve Van gibi kadim surlarla çevrili kentler, Osmanlı valilerinin makam merkezleriydi.[39] Van gölü civarında bulunan, Safevilerle askeri sınır yeniçeri bölüklerinin yerleştirildiği küçük kaleler silsilesiyle korunuyordu. IV. Murad'ın (1623-40) Safevilere karşı seferleri sırasında Musul'un önemli bir Osmanlı idari merkezi olarak belirmesi, Musul'un Kürt *hinterland*ında yer alan iki müstahkem yerleşim olarak Erbil ve Şehrizor'un Osmanlı topraklarına dahil edilmesiyle örtüştü. Bir önceki asırda Şehrizor kalesi, 1638'de Safevilerden bu kez kalıcı olarak yeniden fethedilen Bağdat'la birlikte Osmanlının İran'a karşı seferinde merkez olmuştu.[40]

Osmanlı Kürdistan'ının kentsel bir sınır boyu olarak pek az betimlemelerinden birini Evliya Çelebi verir. Kırsal Kürdistan'ı bir "kayalar diyarı" olarak betimlemesinin tersine, Evliya'nın kentsel yaşam tasvirleri –kentsel kültürlere gayet iyi uyum sağlamış bir İstanbullunun– duygudaşlığını hissettirir. Celali eşkıyalarının ve asilerinin Anadolu'nun kırsal

36 Van Bruinessen 1988a: 27-8.
37 Sinclair 20003: 142.
38 Stein 2007.
39 Evliya Çelebi 1988: 129-33; Evliya Çelebi 2000: 49-59.
40 Khoury 1997: 48, 52.

kesimine hükmettiği bir çağda, Bitlis ve Diyarbekir de tıpkı diğer Anadolu kentleri gibi sunulur: Çevrelerinin aksine, kültür ve uygarlık sığınaklarıdır buralar. Kürdistan olmasına karşın, Bitlis'te "Han'ın" varlık ve uygarlık simgesi olan "samur kürkler giyen pek çok ileri geleni ve maiyeti vardır."[41] Bitlis ırmakları, çeşmeleri ve hem yoksulların hem de zenginlerin yararlandığı hamamlarıyla yemyeşil bir cennet bahçesiydi. Evliya Çelebi cömert, kültürlü ve pek çok yeteneğe sahip bir Osmanlı "Rönesans" hükümdarı olarak resmettiği kentin Kürt hâkiminin muhteşem gezinti bahçelerinin herkesçe bilinen abartılı bir tasvirini yapar.[42]

Kamusal alanlar –hisar, hükümdarın sarayı, kışlalar ve harem sarayıyla çevrilmiş durundaki ana meydan– bir Osmanlı kenti olarak Bitlis'e damgasını vuran unsurlardı.[43] Gelgelelim, mimarisinin bazı unsurları, gerçek "Osmanlı" kentleriyle bir parça olumsuz bir benzerliği düşündürür: Büyük ve heybetli kubbeleriyle medreselerin yokluğu ve kamusal çeşmelerin görece basit yapıları.[44] Ama bunun tersine, Diyarbekir'in heybetli kent surları ve olağanüstü mimari mirası ve zenginlikleri, Evliya Çelebi'nin coşkulu hayal gücünü esir almıştı. Osmanlı uygarlığı ve sultani kültürün akınları, Evliya Çelebi'nin Osmanlı valilerinin hamiliğinde yapılan cami ve hamamlara verdiği öncelikten kendini belli eder.[45]

OSMANLI SINIR BOYUNDA KÜRTLER: IRK, TOPRAK VE DİN

Kürdistan'ın sınır statüsü, özerk beylikleri ve Kürt dinsel kültür ve halk geleneğinin kendine özgü nitelikleri, imparatorluk ile Kürt uyrukları arasındaki bir ayrılık bilincine katkıda bulunan kilit unsurlardı. Irk, dinsel uygulamalar ve bir toprak olarak Kürdistan'la özdeşleşmek, Kürt siyasal, toplumsal ve kültürel kimliğinin önemli işaretleyicilerini oluşturuyordu. Osmanlı Kürdistan'ı sınır boyunda Kürtler tarafından işgal edilen konumu belirliyor ve onların sultani metropolle ilişkilerini tanımlıyordu. Ne ki, çeşitlilik ve ayrım fikirleri, bu sınır boyu toplumunun akışkan özünü yansıtıyordu. Bütünleşmeye bir engeli temsil etmek şöyle dursun, bunlar yerel ve emperyal geleneğin unsurlarını kaynaştıran kendine özgü bir sınır kültürünün doğuşunu besledi.

Evliya Çelebi, *Seyahatname*'de "Kürt" terimini, Osmanlı resmi belgelerinde yer aldığı şekliyle bir ırksal terim olarak kullanır. Yine de, bu ka-

41 Dankoff 2004: 76-7; Evliya Çelebi 2000: 76-7.
42 Evliya Çelebi 2000: 89-91, 93-111.
43 *A.g.e.*, 65-73.
44 *A.g.e.*, 69.
45 Evliya Çelebi 1988: 128-45, 137-43.

tegori kentsel veya kırsal kökenlerine bakılmaksızın sadece aşiret mensuplarına ve mistiklere uygulanır. Bitlis'te Evliya Çelebi sadece birkaç Kürt gruptan bahseder: *Rojiki* aşiret/askeri kastı, münzeviler ve hançer taşıyan ulema. Kentte yaşayan tımar sahipleri, mültezimler ve tüccarlara herhangi özgül bir ırk etiketi verilmese de, bunlar arasında hatırı sayılır bir bölümün Kürtçe konuşanlar olduğunu varsayabiliriz.[46] Şaşırtıcı olmayacak şekilde, Evliya ırksal stereo tipler kullanmaya eğilimlidir. Aşiret Kürtlerini ilkel, hilekâr, kavgacı ve kana susamış olarak betimler. Çoğu kez bu nitelikler, Evliya'ya göre vahşiliğin ve incelikten yoksun erkekliğin simgesi olan vücut kıllarının bolluğunda tecessüm eder. Fazla erken bir ergenlik ve askeri meşgalelerinin sonucu gibi görünecek şekilde, Kürt oğlanlarının on yaşından itibaren bıyıkları ve sakalları olduğundan dem vurur.[47] Heterodoks gruplar örneğinde, bu kıllılık aynı zamanda ritüel bir mülevveslik işaretidir. Evliya Çelebi'nin Yezidi Kürtlere "saçlı mülhitler" dediği gibi, Musul hinterlandındaki kaleleri olan Cebel Sincar'ı *saçlı dağı* olarak andığı da bilinir.[48]

Kürtlerin Osmanlıların gelişinden çok önce özgül bir diyarı iskân eden ayrı bir halk olarak görüldüğü anlaşılıyor. Araplar fethin hemen ardından Kürt (çoğulu Ekrad) terimini yaygınlaştırmışken, ilk kez İran'da bir yönetsel birim adı olarak "Kürdistan" terimini kullanan kişi muhtemelen Selçuklu sultanı Sencer (ö. 1157) oldu.[49] Evliya Çelebi'nin Doğu Anadolu'yu ziyaret ettiği dönemde Kürdistan, Van beylerbeyliğindeki eyaletlerden birinin adıydı. Osmanlılar tarafından Kürt toplumunun feodal niteliğini şiddetlendirecek şekilde tımar sistemi uygulaması ve hükümetlerin yaratılması, hiç kuşkusuz nüfusun büyük kesimleri açısından bu toprağın siyasal ve ekonomik önemini artırdı. Dahası, "doğal" liderlerinin, yani aşiret reisleri ve hâkimlerinin otoritesi, belirli bölgelerin denetimiyle daha yakından özdeşleşti. Osmanlı Kürdistan'ının siyasal haritasını tanımlamakta feodalizmin ve beyliklerin rolünün, modern milliyetçiliğin başlıca ürünü olan toprakla Kürt siyasal kimliği arasındaki ilişki araştırmalarında önemli sonuçları oldu. Az çok açıkça, bazı literatür hükümetleri modern dönem öncesi milli siyasal birlikler ve antik hanedanlarını da proto-ulusalcı bilinçlerinin taşıyıcısı olarak görmüştür. Aynı minvalde, *Şerefname* de ilk pan-Kürt tarihi olarak değerlendirilmiştir.[50] Bu yaklaşım, erken dönem Osmanlı Kürdistan'ının tarihsel

46 Evliya Çelebi 2000: 67, 143-5.
47 *A.g.e.*, 75.
48 Dankoff 1991: 167.
49 O'Shea 2004: 77; Özoğlu 2004: 26-7.
50 Izady 1992: 52-3. Bu yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Vali 2003.

gerçeklerini yansıtmaktan çok, açıkça Kürt araştırmalarına sızan milliyetçiliğin doğuşunu örnekler.

Osmanlı sınır kurumları olarak hükümetlerin milliyetçi bir analizi en iyi ihtimalle yanıltıcı olur. Şerafeddin Bitlisi'nin hanedanlara dayanan Kürt tarihi bir etnik-doğuş kanıtı olarak görülemez. Milliyetçi yönlenimli bazı literatürün ileri sürdüğünün aksine, *Şerefname* Kürtlerin terimin modern anlamıyla ayrı bir "millet" olarak var olduğunu ileri sürmez. Şerafeddin'in destanı, modern çağ öncesi Osmanlı-Safevi sınır boyunun, yazarın yaşamında onca önemli olan iniş çıkışlarının bir sunuşudur. Edebi bir metin olarak *Şerefname* aynı zamanda bu sınır boyunun imparatorluk kültürlerinin bütünleşmesine ve yayılmasına katkıda bulunma derecesinin de bir kanıtıdır. Eser, gerek Osmanlı gerekse Safevi saraylarında yaygın bir üslup olan menakıbname türündeydi. Üstelik, Kürtçe değil, dönemin edebi dili olan ve Hindistan kadar uzak diyarlarda okuyucu bulma garantisi veren Farsçayla kaleme alınmıştı.

Bir Kürt şair ve tasavvuf âlimi olan Ahmed Hâni'nin (d. 1651) eserindeki farklı emperyal kültürler ve halkların karşılaşmasını da aynı grup farklılığı bilinci üretmişti. En ünlü şiiri *Mem-u Zin*'de Kürtleri (Ekrad) Osmanlılardan (*Rûm*), Farisilerden (*Acem*) ve Araplardan (*Arab*) ayırt etmekteydi. Muhtemelen İranlı şair Nizami'den etkilenerek Kurmançi dialektinde yazılan bu aşk destanında, gerek Osmanlı gerekse Safevi hâkimiyetine duyduğu içerlemeyi ve Kürdistan'daki siyasal durumdan hoşnutsuzluğunu ifade etmişti.[51] İki sevgiliyi, yani *Mem* ve *Zin*'i ayırmaya çalışan entrikacı Bekir karakteri, Ahmed Hâni'nin kendi hayatında tanık olduğu Kürt beyleri arasındaki çekişmeyi simgeler. Bu şiirin, Bitlis beyi ile Osmanlı Van valisi Melek Ahmed Paşa arasında yaşanan ve Evliya Çelebi'nin de betimlediği bir çatışmayı anlatan Kürt halk türkülerinden de etkilenmiş olması mümkündür.[52]

Ahmed Hâni'nin şiiri ayrıca Kurmançi diyalektinin ulema ve mutasavvıflar, yani erken Osmanlı Kürdistan'ının literatisi arasındaki edebi ve siyasal ifade aracı özelliği kazanmasına da tanıklık eder. *Mem-u Zin*'de sık sık *Kurmanç* –yani Kurmançi dilini konuşan kişiler– sözcüğünü Kürtlerle eşanlamlı olarak kullanması, 17. yüzyıla gelindiğinde bu dilin yerelliği aşan bir siyasal kimlik işaretleyicisi olarak algılanmaya başladığını düşündürüyor.[53] Dinsel sınıfların Kürt okuryazarlık geleneğinin alıcıları

51 Özoğlu 2004: 31-3; Van Bruinessen 2003: 40-6.

52 Hassanpour 1992: 42-3; Reid 1998-2000: 13-16.

53 Bu terim aynı zamanda daha sınırlı bir anlamda ve daha dar bir toplumsal çağrışımla kullanılıyordu. Osmanlı ve Safevi Kürdistan'ının her yerinde Kürt köylülerine işaret ederken, aynı zamanda Musul bölgesinin Kürt aşiret seçkinlerinin bazı kesimlerine de atıf yapıyordu (Van Bruinessen 1992b: 220).

olduğu, Evliya Çelebi'nin de doğruladığı bir gerçektir. Amediye beyliğine ziyareti esnasında, yerel bir âlim tarafından yazılmış Kürtçe bir şiir örneğini aktarırken, kentin edebi kültürünü de över.[54]

Ahmed Hâni gibi mistik eğilimli âlimler 17. yüzyıl Kürdistan'ının en önemli şahsiyetleriydi. Bir sınır boyunda dinsel yaşama, hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde tasavvuf tarikatları hâkimdi. Bir asır önceki Şerafeddin Bitlisi gibi, Evliya Çelebi de Şafii öğretisinden "resmi" Kürt mezhebi olarak söz eder. Yine de, *Seyahatname*'nin dinsel coğrafyası, Evliya'nın tasavvuf uygulamaları ve kültürüne duyduğu ilgiyi ve merakı yansıtacak şekilde, tekkeler, hac yerleri, derviş zaviyeleri ve evliya kabul edilen bilgeler ve mistiklerle doludur.[55] Diyarbekir'de Kürtlerin ülkesini, tasavvuf bilgisinin diyarı olarak betimler:

> Fakat bu [Diyarbekir] Kürdistan olduğundan, Kuran'ı ezbere bilen Arabistan'daki kadar çok kişi yok. [Bunun bir] nedeni de Kuran tilavet ilmine, "ezberlemeye fazla yoğunlaşan kişinin anlamakta o kadar ileri gidememesi" iddiasıyla fazla çaba harcamamalarıdır.[56]

Evliya Çelebi okurlarına Kürt imgesini sık sık bir mistik ve mucizeci olarak sunar. "Sihir ilmi" başlığı altında, yeni tayin edilmiş Van valisi Melek Ahmed Paşa'nın onuruna yapılan kutlamalar esnasında Bitlis sarayındaki Kürt dervişlerinin performanslarını coşkuyla anlatır.[57] Kürtler ile sihir arasındaki ilişkinin göz alıcı edebi niteliği, ikincisinin Evliya'nın okurlarını eğlendirmek için sıkça kullanmasıyla, Molla Mehmed diye birinin icra ettiği mucizelerden birinin aşağıdaki betimlemesinde kendini gösterir:

> Torbasına yaklaştı ve rengârenk nakışlı bir kemer çıkardı, bunu Trablus kuşağına gizledi. Bir an oturduktan sonra, kuşağın altından kemeri çıkardı, bir tılsımlı söz söyledi ve onu torbaya geri koydu. Ansızın torba kıvranmaya başladı, gök gürültüleri ve şimşekler çaktı. Ağzından kocaman bir yılanın kafası göründü ve kayarak dışarı çıkıp sıcak kumda güneşe doğru çöreklendi. Ama doğrulduğunda, bedeni şişmeye devam etti, gözleri bir meşale gibi alevlendi, dişleri fildişi gibi uzadı ve üzeri bir geyiğinki kadar kıllarla kaplandı.[58]

Bu betimlemede alabildiğine güçlü olarak çağrıştırılan ezoterik inançlar dünyası, Wittek'in gaziler çağında Batı Anadolu'daki Türk beyliklerine

54 Van Bruinessen 1998-2000: 8; Blau 1998-2000.

55 Evliya Çelebi 1988: 144-6 ve 158, tasavvuf ve derviş tekkeleri üzerine; 182-92, evliya agnostikler ve dindar mistiklerin türbeleri üzerine; Van Bruinessen 1988b: 48. Evliya Çelebi'nin tasavvufi referansları Dankoff 2004: 117-22'de tartışılır.

56 Evliya Çelebi 1988: 145.

57 Evliya Çelebi 2000: 123-33, 137-9.

58 *A.g.e.*, 128-9.

hükmeden, uç boylarının dervişler önderliğindeki popüler kültürünün bir kalıntısıdır. Kürdistan'ın dinsel çevresinde, bu kültür bölgeye Osmanlıların gözündeki kendine özgü siyasal farklılık markasını veren heterodoks ve "sapkın" geleneklerle birbirine geçmişti. Musul hinterlandında gelişen senkretik bir inanç olan Yezidiliğin tarihi bu açıdan önemlidir. Dinsel ve siyasal kökenleri, güçlü bir tasavvuf bağlantısını akla getirir. Müslüman ve Hıristiyan yerel gelenekler, bunun 13. yüzyılda, kökeni muğlak olan 'Adi ibn Musafir adında bir mistik tarafından kurulmuş bir tasavvuf tarikatının kolu olarak tanımlar. Sonraki yüzyıllarda Yezidilik, bilhassa mezhebin güçlü olduğu Musul civarında önemli tasavvufi unsurlarını alıkoydu.[59]

Şerefname'ye göre, Osmanlı işgalinden önce birçok Kürt beyi ya Yezidiydi veya Yezidi aşiretlerden destek alıyordu; bu durum, bu heterodoks inancın Kürdistan'ın her yerinde geniş bir takipçisi olduğunu düşündürür. Yezidilik 16. yüzyıl ortasında gerilemekte olsa bile, Cebel Sincar nüfusunun fanatik ayrılıkçı geleneği ve Osmanlı yetkesinin dayatılmasına direnişleri, kalleşlik, hıyanet ve nefret dolu dinsel uygulamalarının sonuçlarıyla birlikte Kürt heterodoksisinin bulanık dünyasının arketipi haline geldi. Melek Ahmed Paşa'nın 1640-41'de Cebel Sincar Yezidilerine karşı başlattığı askeri sefere bizzat tanık olduktan sonra, Evliya Çelebi onları şöyle betimledi:

> Bir serkeşler ve eşkıyalar ve sapkınlar çetesi... Hepsi kara köpeklere tapıyor. Köylerinde tek bir cami göremezsiniz. Ne oruç tutmayı ne namaz kılmayı, ne de hac veya zekâtı biliyorlar; hatta kelime-i şehadetten haberleri yok. Bağlarında sulu sulu üzümler yetiştirdiklerinden hepsi şarapçı olmuş.[60]

Yezidiler Kürt dinsel kültürünün "olağandışı" doğasının aşırı uçtaki bir örneğini temsil ediyorlardı. Aslına bakılırsa, gerek kentsel gerekse kırsal Kürtlerin çoğunluğu, Nakşibendi ve Kadiri tasavvuf tarikatlarının –bazıları *Seyahatname*'de de aktarılan– görece ortodoks dinsel geleneklerini izliyorlardı.[61] Pre-modern dönem Müslüman âleminin diğer "çevreleri"nde olduğu üzere, bu dinsel örgütlenmeler esnek sınır kurumlarıydı. Koşullara bağlı olarak, hem imparatorluk bütünleşmesinin araçları hem de siyasal muhalefet odakları olarak işlev gördükleri oluyordu. 16. yüzyıl Osmanlı-Safevi çatışmasında, Kürt tarikatlarının sapkın Kızılbaşlara karşı Sünni ortodoksluğun savunucusu rolünü benimsemiş olduğunu varsaymak

---

59 Fuccaro 1999: 12-16; Kreyenbroek 1995.
60 Dankoff 1991: 167, 173.
61 Van Bruinessen 1990: 337-60.

mantıklı olur. 17. yüzyıl liderlerinden bazılarının faaliyetlerine ilişkin kanıtlar, sınır ötesi etkinlikleri de düşündürür ve işbirliğiyle muhalefetin çelişkili bir resmini sunar. Sözgelişi, Evliya Çelebi'nin zamanında Doğu Anadolu'nun en namlı Nakşibendisi olan Diyarbekirli Şeyh Mahmud'un kökeni Kuzeybatı İran'daki Urumiye'ye dayanıyordu. 1605-6'da Safeviler tarafından işgal edildiğinde Kızılbaş korkusu yüzünden kenti terk edip çok geniş bir mürit çevresi edindiği Diyarbekir'e yerleşmişti. Kent nüfusu arasındaki şöhreti, yerel Osmanlı memurlarının kendisine gösterdiği büyük saygıya denkti. Şeyh Mahmud, 1635'te Revan ve 1638-9'da Bağdat'a yaptığı askeri seferler sırasında IV. Murad'a yerel ileri gelenlerden destek sağlamakta etkili oldu. Buna rağmen Osmanlı yönetimine karşı bir halk ayaklanması planladığı kuşkusu üzerine, Bağdat dönüşünde padişah tarafından idam ettirildi.

Şeyh Mahmud'un imparatorluğa karşı kurduğu iddia edilen komplonun mehdici niteliği, İran'la savaşların bir sonucu olarak dinsel bilincin yükselmiş olabileceğini akla getirir. Ayrıca ve daha önemlisi de IV. Murad'ın seferlerinden alabildiğine zarar görmüş kent ve köy nüfuslarının haklarının koruyucusu olarak toplum tabanındaki nüfuzuna işaret eder.[62] Tasavvuf liderlerini imparatorluk yönetiminin "doğal" müttefikleri yapan, ama aynı şekilde onları potansiyel tehditlere de dönüştürebilen türden bir nüfuzdu bu. Şeyh Mahmud'un ölümünden yirmi beş yıl sonra, bu kez de Amediyeli Şeyh Muhammed ibn Said Abdullah, mehdici bir ayaklanmaya liderlik etmekten ötürü Musul valisi tarafından tutuklanacaktı.

SONUÇ

Osmanlı Kürdistan'ının sınır boyu toplumu, emperyal iktidar deneyimi kadar Osmanlı-Safevi rekabeti tarafından da biçimlendi; her iki etken de metropolle etkili bir "bağlayıcı" işlev gördü. Kürt beyleri ve sınır boyu hâkimleri, Safevi İran'la çatışmalarla biçimlenmiş bir Osmanlı iktidar siyasetinin ağıyla sımsıkı kuşatılmış durumdaydı. Sınır ötesi aktörler olarak sahip oldukları siyasi kaldıraca karşın, siyasal ve toplumsal konumlarını koruyabilmek için sultani himmete bağımlıydılar. Dinsel olarak ve Yezidiler gibi gruplarla dervişlerin sapkın uygulamalarına karşın, Kürt çevresi imparatorluk idaresine bir kadı ve müftüler ağıyla bağlanıyordu. Özerk hükümetlerde bile, merkezi yönetimin tayin ettiği memurlar olarak yasal otoritelerini kullandılar. Osmanlı siyasal, kültürel ve dinsel etkisi daha belirgin şekilde kentlerde hissedilirken, aşiret bölgeleri istikrarsız

62 Van Bruinessen 1990, 341-5; Evliya Çelebi 1988: 187.

sınır boyu kuşakları olarak kalmayı sürdürdü. Evliya Çelebi, Şerafeddin Bitlisi ve Ahmed Hâni'nin Kürtlere ilişkin farklı betimlemeleri, bu topluluğun ırksal, siyasal ve dinsel özgüllüğüne ilişkin bir bilinç ve hassasiyete işaret eder. Bununla birlikte yine onların Osmanlı-Safevi sınırına dair anlatıları, bu özgüllüklerin üstesinden gelinemez bir çelişki oluşturmadığını ve bu bölünmelerin Osmanlı sınır toprakları dünyasının bir parçası olduğunu düşündürür.

On Yedinci Bölüm

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA FETİH, KENTLEŞME VE VEBA AĞLARI (1453-1600)

Nükhet Varlık

16. yüzyıl sonu İstanbul'unda patlak veren bir veba salgını en başından itibaren dönemin tarihçisi Selaniki Mustafa Efendi (ö. 1600 sonrası) tarafından canlı ayrıntılarıyla betimlendi. 1597'de vebanın kenti vurmasının ardından, III. Mehmed (1595-1603) salgının bitmesi için toplu dualar okunmasını emretti. Bunu üç hafta boyunca, arasında padişahın ikballerinden birinin, vezir Halil Paşa'nın bir oğlunun ve III. Murad'ın (1574-95) kızlarından on altısının da bulunduğu kurbanlar için edilen dualar izledi. Sadece Eski Saray'da ölenlerin sayısı 128'di. Salgının ertesi yıl da sürmesine karşın, padişahın Boğaziçi'ndeki Küçüksu'da çekildiği inzivasından Ekim 1598'de Yeni Saray'a dönüşüne bakılırsa, güz başında hatırı sayılır ölçüde yatışmış olsa gerek.[1]

İmparatorluğun güç ve nüfuzunun doruğunda olduğu, kentleşme ve ticaretin alıp yürüdüğü bir zamanda işler nasıl bu kadar korkunç bir noktaya gelebilmişti? Osmanlı nüfuz alanının jeopolitik genişlemesi, imparatorluğun her yerinde kentleşmenin yoğunlaşmasıyla 1453 ve 1600'deki yıkıcı veba salgınlarının yayılması arasında herhangi bir bağlantı var mıydı? Bu bağlantıları keşfetme çabasını baltalayan husus, bu dönemde vebanın Osmanlı İmparatorluğundaki yayılmasına ilişkin belgelerin çok az olmasıdır. Yukarıda verilen örnek, onca kısalığına karşın, 17. yüzyıl öncesi kayda geçen en ayrıntılı anlatılardan biridir ve pek çok yönden, kanıtların ancak sönük bir ışıltısı temelinde kuramsallaşmasına imkân vermektedir. Eski Dünya'ya dehşet verici bir ölümcüllükle yayılıp 19. yüzyıl ortasına dek Akdeniz dünyasını etkilemeye devam eden bir salgınlar dizisinin sadece ilki olan ve 14. yüzyıl ortasında Kara Ölüm diye bilinen korkunç salgının (1347-52) ışığında, bu tür soruları küresel bir bağlamda ele almak artık yaygın bir yaklaşımdır. Genel salgın araştırmalarının Osmanlı deneyimiyle bağdaşırlığı konusunda iyimser olmak için bazı nedenler olmakla birlikte, aynı zamanda,Osmanlı örneğinde, yeniçağ başın-

1 Selaniki Mustafa Efendi 1989: II, 759-62, 768.

da vebanın tekrar baş göstermesinin, Kara Ölüm'ün kendisinin küresel patlamasıyla ilişkilendirilebilecek olanlardan ayrı, kendine özgü birçok özelliği olduğuna inanmak için de yeterli nedenler vardır.

Güçlüklerine karşın, 1453 ila 1600 arasında vebanın Osmanlı İmparatorluğunda yayılmasının nedenlerini anlayabileceğimize olan güven de temelsiz sayılmaz. Veba rastgele yıkım patlamaları halinde baş gösterse bile, aslında her biri kendisinden önce gelenden bir geçişle ayrılan ve Osmanlı emperyal gelişiminin aşamalarıyla yakından bağlantılı üç ayrı evre vardır. Bu makale, fetihten yeni iletişim ve ticaret ağlarının kurulmasına dek değişen faaliyetler açısından Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş ve genişlemesinin, yeniçağ başında Akdeniz dünyasında veba salgınlarının tekrar ortaya çıkmasında en önemli etkenlerden biri olduğunu da ileri sürüyor.

Osmanlı İmparatorluğunun büyümesiyle bunun sonucunda vebanın yayılması arasındaki özgül ilişki, şimdiye kadar fark edilmeden kalmıştı. Fransa ve Akdeniz dünyasında veba salgınlarının tarihi üzerine yetkin çalışmasında Jean-Noël Biraben, Avrupa'da vebadan etkilenen mahallerin sayısının 15. yüzyıl ortasından 16. yüzyıl sonuna kadar arttığını belirtti. Bunun yanı sıra aynı genişleme kalıbının, Balkan yarımadası, Ukrayna, Kafkasya, Anadolu, İran, Doğu Akdeniz ve tüm Kuzey Afrika dahil, daha geniş bir bölgeye uyduğunu da gözlemlemişti.[2] Bu alanın büyük bölümünün aynı dönemde Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi bir rastlantı değilse de, Biraben bu bağlantıya değinmez. Hastalık salgınlarının yayılması, gerek Osmanlı gerekse onun dışındaki bölgelerde Akdeniz dünyasının dört bir köşesinde eşzamanlı bir ekonomik büyüme ve nüfus artışıyla örtüştüğü görülmekle birlikte,[3] yine de yayılma yörüngelerini imparatorluğun büyümesiyle bağlantılı olarak araştırmak mümkün. Osmanlı yayılması, bir yeniçağ başı imparatorluğunun ticari çıkarları ve askeri-idari örgütlenmesiyle birbirine bağlanan münferit bölgeler arasında iletişim ve hareketlilik düzeyini tahrik etti. Bu da veba salgınlarının imparatorluğun büyümesinin koşullarıyla biçimlenen bir tarzda geniş ve kalıcı patlamalarını destekledi.

Kara Ölüm'ün ilk dalgası 1347'de Anadolu'ya ulaştığında, Orhan Bey'in yönetimindeki (1324-62) Osmanlı beyliği Bizans İmparatorluğunun doğu köşesinde küçük bir bölgesel beylikti. 14. yüzyılın daha ilk yirmi otuz yılında Osmanlılar Bitinya'nın Bursa (1326) ve İznik (1331) gibi önemli Bizans kentlerini ele geçirmişlerdi. Kara Ölüm'ün arefesinde, komşu Karesi beyliği topraklarını da ele geçirerek, batıda Çanakkale'ye kadar ilerlemiş-

2 Biraben 1975: I, 124-9.

3 Faroqhi 1984: 1.

lerdi bile. Vebanın Anadolu'ya ulaştığı döneme kadar, Osmanlı hâkimiyeti Marmara Denizi'nin güneyi ve doğusundaki hemen tüm bölgeye yayılmış durumdaydı. Kara Ölüm, Anadolu'nun birçok kesimini etkilemesine karşın –Trabzon, İstanbul, Tivrik (Divriği), Antiokheia (Antakya), Karaman ve Kaisereia (Kayseri) gibi Osmanlı olmayan bazı kentlerdeki varlığı tarihsel kaynaklarda iyi belgelenmiştir[4]– Osmanlı belgelerindeki varlığına dair mevcut bilgimiz hâlâ ancak başlangıç düzeyinde. Osmanlı topraklarının bu ilk veba salgınından tam olarak ne derece etkilendiğini bilmiyoruz, ama benzerlikler oralarda da salgının yıkıcı olduğunu düşündürüyor.

Osmanlı tarihsel kaynaklarının kendisinde, 15. yüzyıl öncesi vebanın varlığına dair pek az kanıt buluruz. Bu alanda çalışan tarihçilerin yüz yüze kaldığı güçlükleri ortaya koymak için aşağıdaki örneği düşünmek yeter. Tarihçi Âşıkpaşazade (ö. 1484 sonrası) tek, fakat önemli bir örnekte vebadan söz eder. Âşıkpaşazade, Bergama'nın fethinden sonra Karesi beyliğinin Osmanlı topraklarına nasıl eklendiğini anlatırken, Karesi beyinin vebaya kurban gitmesine dek iki yıl daha yaşadığı Bursa'ya getirilişini aktarır.[5] Bu olayın tarihi Âşıkpaşazade'nin anlatısında kesin olmamakla birlikte, Karesi'nin ilhakına dair bugünkü bilgimiz olayı 1346'ya tarihler. Beyin ölüm tarihinin iki yıl sonra olduğu söylendiğine göre, 1348'de meydana gelmiş olması gereken bu olay, o yıl için Bursa'da Kara Ölüm'ün varlığına dair bir kanıt sağlar. Bu kısa ve münferit referans, vebayla ilgili dönemin kaynaklarının yetersizliğine ve bunları diğer yardımcı kanıtlarla birlikte kavramsallaştırma gereğine işaret eder. Bu örnekte imdadımıza yetişen nokta, salgının başlangıcını doğrulayan 15. yüzyıla ait bir tarihsel takvim oluyor.[6]

Kara Ölüm'ün ilk dalgasından yaklaşık bir asır sonra, 1453'te, Osmanlılar Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i fethettiler. 16. yüzyılın sonuna gelindiğinde Anadolu ve Balkanlar'da büyük kesimlere hâkim olmuş, 1600'e kadar da Suriye, Mısır, Irak, Kuzey Afrika topraklarını, Kafkasya'nın bazı kesimlerini, Karadeniz kıyılarının çoğunu ve Güneydoğu Avrupa'nın tamamını ele geçirmişlerdi. Bütün bu fetihler, onları halihazırda veba merkezleri olarak bilinen Halep ve Kahire gibi kentlerle temasa geçirmek yoluyla, vebanın Osmanlı topraklarına yayılması için daha büyük fırsatlar yarattı. Salgın hastalıklar tarihiyle kötü şöhret kazanmış bir kent olan İstanbul'un fethinin, imparatorluk ve salgınların eşzamanlı büyümesiyle kendini gösteren bu çifte süreçte en önemli dönüm noktalarından biri olduğu su götürmez. Karadeniz ve Avrasya

4 Schamiloğlu 2004: 265-6.
5 Âşıkpaşazade 2003: 104, 372.
6 Turan 2007: 71.

*hinterland*ını birbirine bağlayan ticaret güzergâhlarının ortasında yer alan kent, oldu bitti büyük bir bulaşıcı hastalık riski altındaydı. 1453'ten önce de Osmanlı topraklarında veba salgınları patlak vermiş olmasına karşın –başta 1429-30'da yine Bursa'da, 15. yüzyıl takvimlerine kaydedilecek kadar şiddetli bir salgın[7]– 1453 ertesi salgınların gerek sıklığı gerek yayılma kalıpları, bu tarihten öncekilerden çarpıcı ölçüde farklılaşmaktaydı. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren veba salgınları Osmanlı kentlerinde sürekli tekrarlanan bir görüngü oldu ve 19. yüzyıl ortasına dek böyle de kaldı.[8] Daha özgül olarak, 1453'te İstanbul'un fethinden 16.yüzyıl ortasına dek olan dönemde, Osmanlı topraklarında gerek bulaşma izlekleri gerekse salgınların yeniden ortaya çıkma kalıpları belirlendi.

İmparatorluğun büyümesiyle veba arasındaki ilişkinin doğası tam olarak neydi? 1453 ila 1600 arasındaki 147 yıla, genel olarak bir yandan uluslararası ticarette kilit noktaların fethi aracılığıyla Osmanlı hâkimiyetinin büyümesi, öte yandan da yeni kentsel alanların yaratılması damgasını vurdu. İlki açısından, insani alansal hareketliliğin çeşitli biçimlerinin hepsi, vebanın yayılma sürecinde bir rol oynamışa benzer. Dönemin tamamında, büyük insan kitlelerinin çok geniş alanlarda düzenli hareketleriyle sonuçlanan yoğun savaş ve askeri seferler dikkati çeker. Fetihler ve vassallık ilişkilerinin sonucu olarak, Osmanlılar 15. yüzyıldan itibaren uzak mesafeli ticarette denetim kurmaya başladılar; 16. yüzyılda hem deniz hem de kara güzergâhlarını geliştirmeye önem verdiler. Fetih yalnız güvenli bir mal akışı sağlayarak ticareti hareketlendirmekle kalmadı; eşzamanlı olarak uluslararası ticaretin mevcut ağlarına yeni ticari bağlantılar da ekledi, bunun yanı sıra vebanın yayılmasının ana kanalını oluşturdu. İlave etkenler arasında uzak mesafeli hac ve göç şeklindeki alansal hareketliliğin yeni biçimleri de bulunuyordu.

Kentleşme diğer kilit özelliktir. 15. ve 16. yüzyıllar Osmanlı topraklarının her yerinde birçok yeni kentsel kümelenmelere tanık oldu. İnsanların birbirine yakın yaşadığı yoğun nüfuslu kentsel kümelenmeler, hastalığın yerel yayılımı için en elverişli ortamları sağladı. 16. yüzyılda Anadolu'daki bazı köyler yeni kasabalara, önceden pek öne çıkmamış nispeten küçük kentler de yeni sanayi dalları ve başarılı ticaretle aynı hızda gelişen daha büyük kentlere dönüştüler. Sözgelişi, 1520'de Anadolu'daki yegâne büyük kentler 10.000 veya biraz daha fazla nüfuslu Bursa ve Ankara'ydı. 1580'e

7 Atsız 1957: 21; Turan 2007: 25.

8 Osmanlı İmparatorluğunda 1700 ila 1850 arasında veba salgınlarına ilişkin derinlemesine bir araştırma için bkz. Panzac 1985; 1500-1850 vebalarının özet bir listesi için bkz. Varlık 2008b; ayrıca bkz. bu makalenin sonlarındaki 56. not.

gelindiğindeyse sekiz kent daha bu boyuta ulaşmış durumdaydı: Konya, Kayseri, Kastamonu, Tokat, Sivas, Urfa, Ayıntap ile Kuzey Suriye'deki Halep. Anadolu'da nüfusu üç ila dokuz bin arasında bulunan orta ölçekli kentlerin sayısı 16. yüzyılda neredeyse ikiye katlandı.[9] Bu örneklerin her birinde, artan ekonomik fırsatlar aynı şekilde yeni göçmenleri kentlere ve kasabalara doğru çekmişti, ki bu da doğmakta olan kentsel ekonomilerin ihtiyaç duyduğu insan gücüne katkı yaptı. Bu yeni kentleşme ortaya çıktıkça, kentler de artan sivil ve hayırseverlik girişimlerinden paylarına düşeni almaya başladılar. Camiler, okullar, hastaneler, hamamlar ve imaretlerin inanılmaz bir hızla inşa edilmesiyle birlikte Osmanlı kent merkezlerinde imar faaliyetleri alabildiğine hızlandı. Bu tür kentler, hinterlantlardan aralıksız göç almaya ve tam da vebanın en ölümcül olabileceği yoğun nüfuslu bir çevreyi hazırlamaya koyuldular.

Bulaşıcı hastalığın yayılması karşısında bu kentleşme ve göç dinamiğini en iyi anlatan iki örnek vardır: Bursa, İpek Yolu'nun İran kesimini Doğu Avrupa'ya ve İstanbul'la Balkanlar arasındaki ticaret güzergâhı üzerinde bulunan Edirne'ye bağlıyordu. 14. yüzyılda beyliğin başkenti olarak Bursa, Osmanlıların ilk büyük kentsel merkeziydi. 14. ve 15. yüzyıllarda uluslararası ticaretin bir transit noktası olarak rolünü, kenti ziyaret eden seyyahların anlatıları da doğrular.[10] Bursa'nın ticari dinamizminin izi, ayrıca 15. yüzyıl sonu mahkeme sicillerinde de sürülebilir.[11] 15. yüzyılın ortasına gelindiğinde, Bursa muhtemelen İstanbul kadar büyük bir nüfusa sahip olmuştu.[12] Bursa'nın uluslararası bir ticaret merkezi olarak gelişimiyse fethinin hemen akabinde başlamıştı. Bunu, göçmenler için imaretler inşası, kentin surların dışına yayılması, sultani ve dini anıtların yapılması ve daha 1430'larda başta Floransalı ve Ceneviz ipek tüccarları olmak üzere, yabancı tüccarların kente yerleşmesi gibi etkenlerle kendini gösterdi. 15. yüzyılın sonunda, Bursa'da İtalya'nın tamamından daha çok kumaş imal edildiği bildirilir.[13] Ham ipek İran'dan getiriliyor ve kentin yerel sanayilerince kumaş olarak işleniyordu. İtalyan tüccarlarsa işlenmiş, boyalı ve desenli ipekliyi, Floransa'nın yünlüleri karşılığında alıyorlardı.[14] Yünlü kumaşın hastalığı taşıyan pireleri çok daha uzun süre taşıyabildiği düşünülürse, bu dokuma ticareti hastalığın yayılmasında

9 Faroqhi 1984: 14.

10 Lowry 2003b: 9, 64.

11 İnalcık 1960b.

12 Lowry 15. yüzyılın ortasında Bursa nüfusunu yaklaşık 27.500 olarak hesaplar. 15. yüzyılın sonunda 35.000'i, 1530'da 42.000'i geçmişti ve 16. yüzyıl sonunda 90.000 civarındaydı: Lowry 2003b: 22-3, 26, 28, 37. Krş. İnalcık 1975'te İstanbul'un nüfus rakamları.

13 Onboom 1973: 163; Lowry 2003b: 9-10.

14 Lowry 2003b: 42, 44; İnalcık 1960a.

bilhassa önemli bir etken olmuşa benzer. Kürk de öyle; bu nedenle 15. yüzyılın sonlarından itibaren Rus tüccarların getirdiği kürklerin de bu ölümcül istilayı taşımış olması mümkündür.[15]

15. yüzyılın başında Edirne de yeni konut alanlarının büyük bir hızla yayılması ve bir taşra garnizon kentinden önemli bir ticaret ve sanayi bağlantı noktasına dönüşmesiyle önemli bir kentsel merkez olarak kendini gösterdi.[16] Eski kent surlarının dışında yeni konut mahallelerinin doğuşu, muhtemelen kentin hareketli ekonomisinin çektiği bir göçmenler akınına uğramaya başladığına işaret eder.[17] Aslına bakılırsa, 15. yüzyıl boyunca kent, içlerinden bazılarının Edirne'nin Floransa çapında olduğunu söyleyen Venedikli, Ceneviz, Katalan ve Floransalı tüccarları kendine çekmekteydi.[18] Edirne'nin artan önemi, 15. ve 16. yüzyıllar boyunca birçok padişahın burada camiler, okullar, imaretler, derviş tekkeleri, köprüler, hamamlar ve darüşşifalar da dahil olmak üzere yeni binalar ve dinsel kurumlar inşasına hamilik etmesiyle de kendini gösterir.[19]

Bir yandan Bursa, Edirne ve diğer Osmanlı kasaba ve kentlerinin nüfusları artarken, aynı zamanda vebanın kentsel alanlarda önemli bir can kaybına yol açması, ilk bakışta çelişkili gibi görünse de, daha dikkatli bir bakış, görünürdeki bu çelişkiyi çözer. İlkin, sanayi öncesi nüfus araştırmaları, demografik artış ve düşüşe yol açanın ölüm oranları değil, doğum oranları olduğunu ileri sürer.[20] Genel olarak söylemek gerekirse, nüfus dalgalanmalarını anlamak için kaç kişinin öldüğünü bilmemiz yetmez; bunun yerine kaç bebeğin doğduğunu bilmek gerekir. Bu yüzden, vaktiyle Kara Ölüm'ün dehşet verici dalgası kentsel nüfuslara çarpıcı bir etki yapmış olsa da, ansızın sona erdi; daha sonra vebanın yeniden baş gösterdiği salgınlar, bunun tersine, kentsel nüfusların artışında geçici bir denetim unsuru olarak hizmet etmiş olsa da, ille de uzun vadeli bir nüfus artışı getirmedi. İkincisi, erken modern dönemin başından sonuna dek, kırsal alanlardan bitmek bilmez bir göç akınıyla, kentsel nüfuslar düzeyini korudu. Veba ne zaman bir kentsel merkeze vurup da nüfusunun belirli bir oranını yok etse, işgücüne talebi artırıyor ve veba ağırlığını yitirdiği anda kente göçe yönelik teşvikler güçleniyordu. Yinelenen salgınlar nüfus artışının önünde ancak anlık bir engelleme oluşturuyordu ve ilginçtir ki, kentsel merkezlere göç yoluyla nüfusunu artırma ve dolayısıyla ticari ko-

---

15 İnalcık 1960b: 139-40.

16 Kuran 1996.

17 Edirne'deki sanayi dalları arasında kumaş boyamacılık, deri sepiciliği, sabun yapımcılığı, gül esansı damıtımı, araba yapımı ve mücellitlik de vardı (Gökilgin 1965).

18 Heyd 1967: 352; Borsook 1973: 158.

19 Kuran 1996: 120-2.

20 Erder 1975: 287.

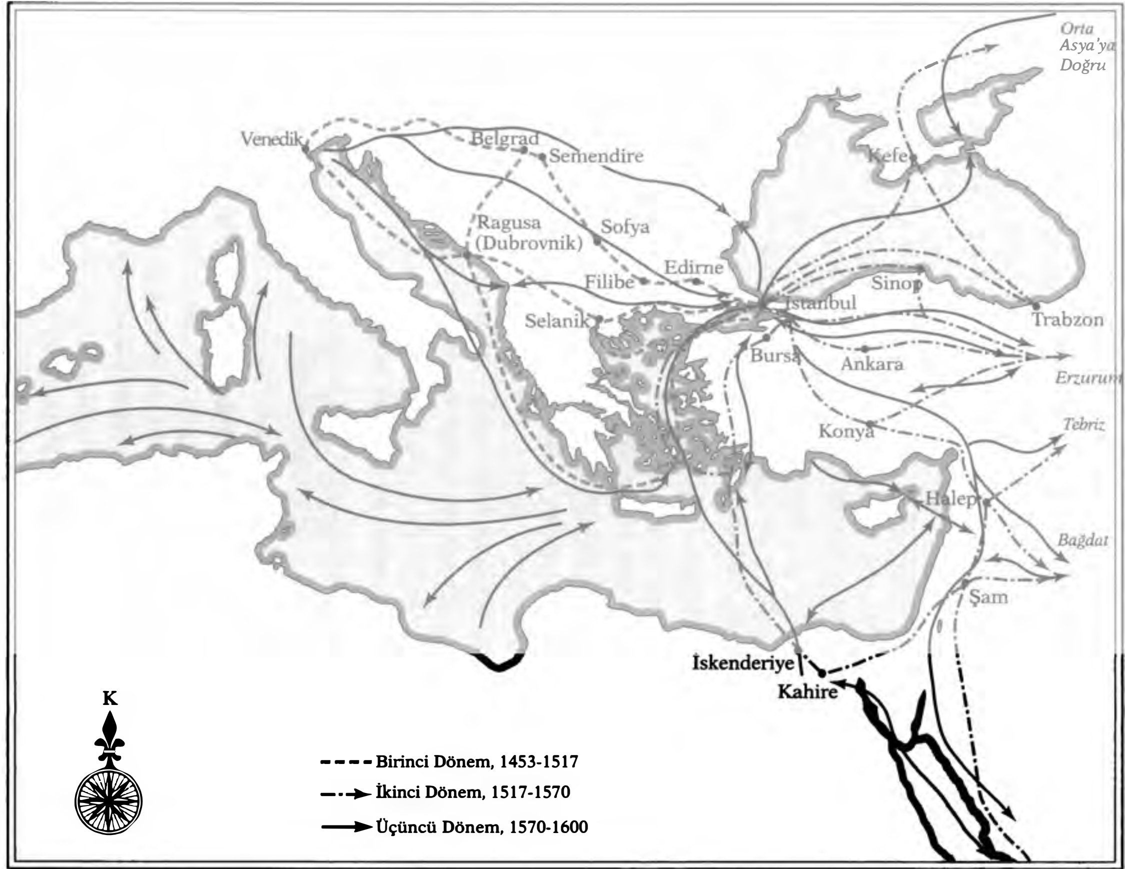
numlarını yeniden canlandırma fırsatı bile sunuyordu. Osmanlı fethinin ardından İstanbul örneği, bu kalıbı kusursuz şekilde örnekler.[21]

Fethin akabinde, kentin yeniden nüfuslandırılması II. Mehmed'in en önemli kaygılarından biri oldu ve bu amaçla, geri dönen her kaçağa yeniden özgürce yaşama hakkı verileceğini ilan etti. Buna *sürgün* tabir edilen demografik mühendislik uygulaması –yani, yeni fethedilen topraklar da dahil, Osmanlı denetimindeki farklı bir bölgeden insanların zorunlu iskânı– eşlik etti. 1453'ten sonra İstanbul, bu politikanın başlıca yararlanıcısı oldu. Bütün bu çabalara karşın, yine de kentin nüfusundaki artış başlangıçta yavaştı. On yıl sonra, 1466'da, vebanın en amansız ataklarından biri kenti vurdu ve 1476'ya dek, durup yeniden başlayarak, on yıl kadar daha devam etti. Gelgelelim, Halil İnalcık'a göre, vebanın yol açtığı kayba karşın, 1477 sayımı, İstanbul nüfusunun hâlâ Akdeniz'deki diğer kentler kadar yüksek olduğunu gösterir.[22] Bununla birlikte, ertesi yüzyıl, %80'lik nüfus artış hızıyla tüm diğer Osmanlı kentlerini geride bırakan İstanbul için istisnai bir büyüme dönemi oldu. Bu dönemde, yeni mahalleler kurulduğu gibi, eski mahalleler de imparatorluğun dört bir köşesinden tüccar, esnaf ve kentsel işçilerle yoğun bir şekilde iskân edildi. Ekonomik cazibelerinin ötesinde, kentin vakıflar aracılığıyla sağladığı sosyal refah sistemleri de göçü çekici kılıyordu. Bu vakıflar kentin fukarasının yanı sıra yoksul seyyahlara da yiyecek, su, şose, kamusal güvenlik, hastane, temiz sokak ve daha rahat barınaklar sağlıyordu.[23]

DÖNEMLEME

1453 ila 1600 arasında veba salgınları öncesi koşulların araştırılmış olması sayesinde, artık bu dönemi, çoğunlukla bulaşmanın ölçeği ve sıklığıyla belirlenmiş üç ayrı evre halinde ele almak mümkündür: 1453'ten 1517'ye kadarki ilk evre, başlıca Akdeniz doğu-batı ekseninin doğuşuna tanık oldu; 1517'den 1570'e kadarki ikinci evreye bir kuzey-güney ekseninin eklenmesi ve mevcut doğu-batı ekseni boyunca çoklu ağların tedrici eklemlenmesi damgasını vurdu; ve 1570'den 1600'e kadarki üçüncü evrede, İstanbul gerek doğu-batı gerekse kuzey-güney eksenlerinin düğüm noktası olarak kendini gösterdi (bkz. Harita 6). Burada "ağ"dan kastımız iki ya da daha çok yer (kasaba, kent ve bölge) arasında vebanın yayılmasını kolaylaştıran ticari, askeri ve idari bağlardan oluşan sistemli bağlantıdır.

21 Varlık 2008a: 49-52.
22 İnalcık 1975.
23 *A.g.e.*



Harita 6 Veba ağları, yaklaşık 1453-1600.

BİRİNCİ EVRE: 1453-1517

Bu ilk evrede, Osmanlı toprakları toplam yirmi beş yıllık bir sürede iki büyük veba dalgasına tanık oldu. 1466 ila 1476 arasındaki ilk dalga, yaklaşık on yıl sürdü. Başlangıçta Avrupa'da patlak verdi ve ardından, hem Akdeniz üzerinden deniz yoluyla hem de Balkanlar üzerinden karayolu kervan güzergâhlarıyla Osmanlı topraklarına taşındı. Hastalık büyük olasılıkla Venedik'ten Raguza'ya (Dubrovnik) ve oradan Bosna, Hersek, Makedonya ve Trakya üzerinden devam ederek Edirne, Çanakkale, Bursa ve herhalde Orta Anadolu'nun batı kesimlerine dek ilerledi.[24]

Bu salgın hiçbir yerde –Rum tarihçi İmrozlu (Gökçeadalı) Kritovoulos tarafından açık seçik biçimde betimlendiği üzere– 1467 yazında İstanbul'daki kadar yıkıcı olmadı. Kritovoulos, ölümler her gün altı yüz kişiye kadar yükselince, birçok kişinin bir daha dönmemek üzere korkuyla kentten kaçarken, diğerlerinin evlerine kapanıp hiç dışarı çıkmamasıyla, İstanbul'un metruk bir kente dönüştüğünü kaydeder. Kritovoulos'a göre, kaldıracak yeterli sayıda işçi bulunamadığından birçok ceset günlerce gömülmeden kalmış, hatta o zaman, tabut yapımcıları ve din adamları da yetersiz kaldığından iki üç ceset tek bir tabutla ve dini tören yapılmaksızın gömülmüştü.[25]

Bu dönemde İstanbul nüfusuna dair güvenilir bir tahmin yürütmek çok güçtür. Kritovoulos'un ölümlerle ilgili olarak verdiği günde 600 sayısını kabul eder ve bu salgının aynı şiddette bir ay sürdüğünü varsayacak olursak, toplam 18.000 gibi bir ölü sayısına ulaşırız. Belki daha gerçekçi olarak, salgının güz başına dek sürdüğüne göre, toplam 15.000 ila 20.000 kişilik bir tahminde bulunmak olasıdır. Kentin nüfusu 1453'te 50.000 civarında olarak tahmin edilmiştir. 1477 salgınının ertesinde yapılan bir sayım, nüfusun 60.000 ila 100.000 olduğunu gösterirse de, herhalde düşük olan rakama daha yakın olmalıydı.[26] Bu nedenle, söz konusu bu ilk salgının yol açtığı ölüm oranının, en azından nüfusun üçte biri olması mümkündür.[27]

İkinci büyük hastalık dalgası 1491'den 1503'e dek sürdü. Tıpkı önceki gibi, bu da Avrupa'daki Akdeniz liman kentlerinden kara veya deniz ticaret güzergâhlarıyla yahut her iki yoldan geldi. Ölçeği düşünülürse bu dalga, iletişim ve hareketlilikte bir artışın göstergesi olacak şekilde, Anadolu'da daha da büyük bir alanı etkiledi. Osmanlı kaynakları bu sal-

24 Varlık 2008a: 24-7.
25 Kritovoulos 1954: 220-1.
26 Kafesçioğlu 2009: 16, 178; İnalcık 1975.
27 Bu rakamları 50.000 ila 75.000'lik bir ölü sayısı ileri süren Lowry'nin verdikleriyle (2003c: 123) karşılaştırın.

gından 15. yüzyılın en yıkıcı veba salgınlarından biri olarak söz eder. Tarihçi Oruç'a göre, en dehşet verici veba salgını 1491'de Anadolu, Balkanlar, Mısır, Suriye ve İran'ı kasıp kavurdu.[28] Tarihçi Mustafa Âli (ö. 1600) sadece (onu da çoğunlukla Oruç'un anlatısı temelinde) bu büyük salgının binlerce kişiyi öldürdüğünden bahseder.[29] Doğu Akdeniz'de seyahat eden iki Floransalı soylu olan Bernardo Michellozzi ve Bonsignore Bonsignori, 1498 baharında Batı Anadolu'da vebanın varlığını teyit eder.[30] Bağımsız olarak, Floransalı tacir Giovanni Maringhi, 1497 ila 1502 arasında birkaç salgına tanık olmuştur.[31] 1503'ten sonra, salgınlar Osmanlı ve komşu bölgelerde bir on yıl daha aralıklarla baş göstermeye devam etti.[32]

1517'ye dek süren bu ilk evrede, veba neredeyse her defasında Osmanlı topraklarına Akdeniz'deki Avrupa liman kentleriyle ticari temaslar aracılığıyla yayıldı ve genellikle kıyılardan iç bölgelere doğru ilerledi. Bu yayılma kalıbı, vebanın Osmanlı kentlerine yayılmasını sağlayan ağların, Akdeniz'de temel bir doğu-batı ekseni boyunca işlediğini düşündürür. Vebanın 1453 ila 1517 arasındaki altmış dört yıldaki izleği, İstanbul'u Akdeniz'deki Avrupa liman kentlerine bağlayan yeni ticaret ve iletişim ağlarının oluşumuyla mükemmel uyum sağlar.

İlk dönemde aynı derecede önemli olan, Osmanlı topraklarındaki salgınlar arasındaki fasılalardır. Bu tür salgınlar, ortalama on yıllık fasılalarla baş göstermişe benzer; bu da Kara Ölüm sonrası çağında gerek Doğu gerek Batı Akdeniz kentlerindeki salgınların aralıklarıyla benzerlik gösterir. 1347 ila 1517 arasında Mısır'daki veba salgınlarının tekrarlanma fasılaları ortalama olarak sekiz ila dokuz yıl, Suriye'deyse 9,5 yıl olarak hesaplanmıştır.[33] 1347 ve 1536 döneminde Fransa'da salgınlar arası fasılalar on bir ila on iki yıldı.[34] Gelgelelim, Osmanlı topraklarındaki veba salgınları arasındaki fasılaların süresi, vebanın yayılması için yeni hareketli ağlar ve patikaların eşzamanlı doğuşuyla birlikte 1517'den itibaren kısalacaktı.

---

28 Oruç Bey 2008: 153.

29 Âli 2000: 868.

30 İstanbul'dan Bursa ve Ege kıyı kentleri üzerinden Rodos'a yolculukları sırasında, Michelozzi ve Binsignori, bölgedeki veba haberini almaları üzerine antik sit alanlarını ziyaret etme planlarını değiştirmek zorunda kaldılar. Bir ay boyunca vebanın yatışmasını bekledikleri Sakız adasına sığındılar (Borsook 1973: 168).

31 Lowry 2003b: 71-2.

32 Örneğin 1503'te Philippopolis/Filibe ve Selanik'te; 1506 ila 1511 arasında Eflak'ta; 1512'de Boğdan'da; ve 1511 ila 1514 arasında İstanbul bölgelerinde veba hastalığı hüküm sürüyordu (Varlık 2008a: 56-8).

33 Dols 1979: 168-9.

34 Biraben 1975: I, 121.

İKİNCİ EVRE: 1517-70

1516 ve 1517 fetihleri, bilhassa Osmanlı tarihinde imparatorluğun coğrafi boyutlarını ve nüfusunu iki katına çıkarması bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Suriye, Mısır ve Hicaz'ın ele geçirilmesi, eski Memlûk topraklarını ve Müslümanların kutsal kentlerini Osmanlı denetimine getirmekle kalmayıp, aynı zamanda Osmanlıların bir bütün olarak Akdeniz'deki konumunu geliştirmesi yönünden önemliydi.[35] Osmanlılar aynı zamanda Kızıldeniz üzerinden Hint Okyanusu'na, böylelikle buranın kârlı baharat ve dokuma ticaretine erişim sağladılar. Ayrıca, doğudaki yeni toprakların, Osmanlı dünyasının en doğu ucunun ötesindeki bölgelerde bile, yeni veba bulaşma kanalları olarak hizmet etmiş olması da mümkündür. Bu tür fetih ve yayılmanın ikili bir etkisi vardı: Bir yandan, zaten vebanın vurduğu bölgelerdeki salgınları şiddetlendirdiği gibi daha önce hiç etkilenmemiş bölgeleri ilk kez yaratırken, öte yandan da, büyük kentsel merkezlerde veba salgınları arasındaki fasılalar ortalama on yıldan üçe kadar indi.[36]

Bu ikinci evreye, en önemli üçü 1520 ila 1529, 1533 ila 1549, 1552 ila 1567 arasında meydana gelen birkaç önemli salgın dalgası damgasını bastı.[37] Bu salgınların sonuncusu sırasındaki ölüm oranlarına dair bir kavrayış edinebilmek için, Osmanlı İmparatorluğundaki 1554 ila 1562 arasındaki Habsburg sefiri Ogier Ghiselin de Busbecq'in anlatısına bir bakalım. Hizmetkârlarından biri ve hekimi vebaya kurban giden Busbecq'e padişah tarafından kentin dışına sığınma izni verildi. İstanbul'dan gelen ziyaretçileri, üç ay içinde, en şiddetli zamanında günde 1000 ila 1200 kişinin, vebanın gerilemekte olduğu şeklinde yorumlanan dönemin sonundaki en düşük noktasındaysa günde 500 kişinin öldüğünü bildirdiler.[38] Burada önemli husus, önceki yüzyılın rakamlarına nazaran ölüm oranlarındaki dehşet verici artışın farkına varmaktır.

Veba salgınlarının Akdeniz'in ana doğu-batı ekseninde yayıldığı 1453 ila 1517 arasındaki ilk evrenin tersine, ikinci evreye en çok rengini veren husus, ilkin, yeni bir kuzey-güney ekseninin ortaya çıkışı, ikincisiyse mevcut doğu-batı ekseni boyunca yeni ticaret ve iletişim ağlarının eklemlenmesidir. Hem kuzey-güney eksenine, ama özellikle doğu-batı mübadele eksenine 1518'den sonra dahil olan ilave bir etken de –Biraben'in de desteklediği bir iddia olan– Akdeniz'de korsanlığın olağanüstü artışıy-

35 Hess 1973.

36 Mısır'da veba ve Osmanlı fethinin vebanın artan sıklığını getirme etkisi üzerine kavrayışlı bir eleştiri için bkz. Mikhail 2008: özellikle 250-1.

37 Varlık 2008a: 71-81, 102-15.

38 Busbecq 2005: 180, 182-90.

dı.[39] Genel olarak söylemek gerekirse, salgınların yayılması, yalnız Akdeniz havzasıyla sınırlı kalmayıp, Karadeniz ve onun Avrasya hinterlantları Kızıldeniz ve Hint Okyanusu ağlarını da içeren daha karmaşık bir kalıp izlemekteydi. Aralarında Kahire, Halep, Şam, Selanik, Edirne, Trabzon, Erzurum ve daha birçoklarının bulunduğu bütün kentsel merkezlerde defalarca salgınlar yaşandı.

Gelgelelim, Akdeniz içindeki kuzey-güney etkileşimi açısından çok daha önemli bir husus, doğrudan Osmanlı denetimi altında deniz ticaret ve iletişiminin öneminin artmasıdır. 1516-17 fetihlerini takiben, Osmanlıların Mısır ve İstanbul arasında, özellikle İstanbul'u Nil vadisinin ürünleriyle tedarik etmek ve Hicaz'ın kutsal kentlerine hac güzergâhını sağlama almak için güvenli iletişimi gerçekleştirecek büyük bir donanma kurması ve sürdürmesi gerekti. 1522'de Rodos adasının fethi, Osmanlı gemilerinin güvenli geçişlerini sağlamakta önemli bir adımdı. O zaman Doğu Akdeniz'de bir kuzey-güney idari ve ticari bağlantısı gelişti; daha 1520'lerde vebanın yayılması için de yeni bir kuzey-güney kanalı olarak işlev görmeye başladı.

Erken bir örnek, Rodos'un fethiyle bağlantılıdır. Bunu destekleyecek pek az kesin kanıt bulunmakla beraber, vebanın Rodos'tan Osmanlı anakarasına hemen kuşatma ertesinde getirilmiş olabileceğine dair göstergeler vardır. İsa adında biri mahkemede bir askeri kumandan olan ağabeyinin, Rodos seferinden İstanbul'a dönerken İznik'te öldüğü iddiasında bulundu.[40] Ancak, bu askerin ve diğerlerinin hastalığa Rodos'ta mı, yoksa İstanbul'a gelene dek Marmaris, Muğla, Sultanhisar, Alaşehir, Akhisar, Mihalıç, Mudanya, Gemlik ve Üsküdar'a uğranarak yapılan dönüş yolculuğundaki başka bir uğrakta mı yakalandığını bilmiyoruz.[41]

Yeni kurulan kuzey-güney ağının belirginliğinin daha genel bir örneğini vermek için, İstanbul ile Kahire arasındaki ilişkiyi ele alalım. Bu iki kent arasında düzenli veya doğrudan bir deniz bağlantısının bulunmadığı 1517 öncesinde, veba muhtemelen aralarında tedavül edemiyordu; 1511 ve 1514'te her iki kentte patlak verdiği zaman, bu muhtemelen her birinin Avrupa liman kentleriyle, bilhassa Venedik'le bireysel temaslarının bir sonucuydu. Gelgelelim, 1517'den sonra, Kahire'de ne zaman bir salgın çıksa, tipik olarak İstanbul'a da yayılıyordu; bunun tersi de doğruydu. Bu, yeni kuzey-güney bağlantısının ekstra bir kanıtını sağlar. Kaldı ki 1522-3'te Ege ve Adriyatik bölgelerinde ve Batı Anadolu sahilinin yanı sıra Epir, Mora, Venedik kolonileri Girit, Korfu ve Zante (Zakintos) ile

39 Biraben 1975: I, 106, 109.
40 Seng 1991: 45.
41 Pitcher 2001: 162.

Oniki Adalar'da vebanın varlığı,[42] Rodos'un fethinden hemen sonra kuzey-güney ağının, vebanın yayılmasını sağlayacak şekilde, önceden mevcut doğu-batı ağına eklemlenmiş olduğunu gösterir.

1517'den 1570'e kadarki dönemde, Anadolu kentsel ağının gelişimini koşullandıran iki etken oldu. İlk olarak, Anadolu yerleşimlerinin kentsel nüfusu 1520 ila 1580 arasında aşağı yukarı iki katına çıktı.[43] İkincisi, Doğu Anadolu'nun ve ötesindeki toprakların imparatorluğa dahil olması, 1530'lara gelindiğinde, bütün yarımadanın Osmanlı hâkimiyeti altında görece iyi bütünleşmiş bir alana dönüşmesi anlamına geldi. Süleyman döneminde (1520-66) 1533 ve 1536 arasında yapılan ilk doğu seferi, Doğu Anadolu'nun Bitlis, Erzurum ve Van kentlerinin fethiyle sonuçlandı.[44] Böylelikle, vebanın buraya Osmanlı ordularıyla taşınmış olabilmesi bakımından burada özellikle önem taşıyan Tebriz'le doğrudan bir bağlantı sağlanmış oldu.[45]

Bu fetihlerden sonra, tüm Anadolu kentsel büyüme patlaması yaşadı ve mevcut Osmanlı mülkleriyle yeni fethedilen kentler arasında sağlam bağlantılar kuruldu.[46] Bu bakımdan, ilk dönemde veba Orta ve Doğu Anadolu'ya kadar yayılmamışken, ikinci döneminde bütün yarımadanın yaygın salgınlara maruz kaldığını varsayabiliriz. 1542'de çıkan bir salgın Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da birkaç kenti etkiledi. Bunun kanıtları, Hınıs kalesindeki askerlerin bir veba salgınından korkarak kaçması üzerine merkezi yönetimden Mart 1545'te Diyarbekir mal defterdarı ile beylerbeyine gönderilen bir emirde yer alır.[47]

16. yüzyılın daha sonraki döneminde, Karadeniz civarında benzer bir süreç kendini gösterdi. Sultan Süleyman, Aşağı Moldavya'yı (Boğdan) ilhak etti, Transilvanya (Erdel) bağlı bir prenslik oldu ve Aşağı Tuna kıyı şeridinin fethi, tabi devlet olan Kırım hanlığıyla karayolu bağlantısı sağladı.[48] 16. yüzyılın ortasına gelindiğinde, Karadeniz tümüyle Osmanlı denetimine girmişti. Bu, Orta Asya'dan uzanan Müslüman hac güzergâhını korumakta fazladan bir avantaj sağladı ve her ikisi de ticaret antrepoları olarak önemli kentsel merkezler olan Trabzon ve Sinop gibi Karadeniz sahilindeki Anadolu kentlerini canlandırdı. Bu nedenle, Karadeniz ağının yeniden canlandırılması, özellikle de İstanbul üzerinden Doğu Akdeniz'in kuzey-güney ağıyla ve Anadolu'nun teğet ağlarıyla bütünleşmesi, vebanın yayılmasına

42 Schreiner 1977: 563-4; Biraben 1975: 442; Sticker 1908: I, 90; Varlık 2008a: 77-9.
43 Faroqhi 1984: 1, 14.
44 Van ertesi yıl Safevilere kaptırıldıysa da, 1548'de yeniden fethedildi (Veinstein 2005a).
45 Hasan Rumlu 1931: 153.
46 Faroqhi 1984: 13.
47 Sahillioğlu 2002: 235-6, 272.
48 Veinstein 2005a.

uygun yeni bir bağlantılar takımı sağlayacaktı. Trabzon şehrinde seyahat ve ticaretin kısa süreliğine durduğu, seçkinlerin kenti terk ettiği, hatta havalisinin bile etkilendiği 1565-6 veba salgının başlaması bunun bir kanıtını oluşturur.[49]

ÜÇÜNCÜ EVRE: 1570-1600

Üçüncü evrenin en belirgin özelliği, hepsinin birlikte hastalığın imparatorluğun bir bölgesinden diğerine aktarılması için bir merkez olarak hizmet eden çeşitli iletişim, ticaret ve veba ağlarının başlıca düğüm noktası olarak İstanbul'un durumudur. Bu ağlar 1570 öncesi dönemde yarı özerk olarak işlev görmüşlerdi; o tarihten sonra İstanbul'un üstleneceği rol olan, başlıca odak noktasından yoksundular.

Bu değişimi, 16. yüzyılda vebanın en korkunç salgını olarak kabul edilen olayla bağlantılı olarak anlamak özellikle önem taşır. Veba 1570'de başlayarak, Karadeniz bölgesi ile Kuzey Afrika sahili, Batı Avrupa ile Basra Körfezi kadar birbirinden uzak yerlere saldırdı. 1570 ila 1600 yılları arasında, vebanın varlığını Osmanlı İmparatorluğunda en az bir yerleşimde belgelemek mümkündür.[50] Bu sürüp giden salgınlar 1578, 1586, 1587 ile 1597 ve 1599 arasında doruğa çıktılar.[51]

Veba açısından İstanbul'un merkezi konumu, idari belgelerde sistemli şekilde doğrulanır. Osmanlı merkezi yönetiminden taşra yöneticilerine gönderilen emirlerin nüshalarını içeren *mühimme defterleri*, bilhassa 16. yüzyılın son otuz yılında vebanın hareketinin izini sürmek konusunda faydalıdır.[52] Birkaç mühimme defteri örneği, imparatorluğun içinde bilgi akışının vebanın izlediğine benzer bir yol izlediğini düşündürecek çarpıcı kanıtlar içerir. Daha da önemlisi, bu defterler, yeni iletişim ağlarının gelişmesiyle birlikte, imparatorluğun her yeriyle, daima İstanbul üzerinden yapılan çok daha hızlı bir bilgi akışının olduğunu da gösterir. Bu durum, artık topraklarında olup bitenler konusunda çok daha iyi bilgilenmiş haldeki merkeze, ihtiyaçları zamanında gözlemleyip zamanında yanıt vermek gibi bir imkân sağladı. Selanik'ten örnekler bu hususu teyit eder. 1572 yazında veba başladığında, Selanik'in yünlü dokumacıları salgından ötürü kentten ayrılma izni için dilekçe verdiler; İstanbul'daki merkezi yönetim bu izni, dokuma siparişlerini zamanında tamamlamaları şartıyla verdi.[53] Merkezi yönetim 1576-7'de Selanik'te pek çok can alan

49 Jennings 1999: 670.
50 Varlık 2008a: 121-46.
51 Biraben 1975: 368-9.
52 Varlık 2008a: 122-44.
53 BOA, Mühimme Defteri [MD] 19, 201/417.

ve işgücünü çarpıcı şekilde azaltan vebanın özellikle ölümcül bir salgını sırasında buna benzer bir emir daha gönderdi.[54] İki yıl sonrasında gönderilen bir başka emir, yünlü kumaş dokunmasındaki gecikmeleri önlemek üzere, sadece kent dışında tezgâhları olanlara kentten ayrılma izni vermekteydi.[55] Bu nedenle İstanbul, Selanik'in veba deneyimiyle, yaklaşık yedi yılda patlayan her üç salgında da yakından ilgilendi. Bu yakın ilgi, yalnız İstanbul'un merkez oluşunu değil, merkez ile taşra arasındaki bilgi akışının hızını da gösterir.

1600 SONRASI

Bu araştırmanın kapsamı dışında olmasına karşın, bu üçüncü evrede betimlenen süreçlerin, Osmanlı İmparatorluğunda veba tarihinin daha sonraki gelişmelerine giden yolu nasıl döşediği konusunda kısaca yorum yapmak yerinde olabilir.[56] İstanbul'un Osmanlı İmparatorluğunun başlıca ticari ve siyasi düğüm noktasına dönüşmesinden sonra, başka kentler veya limanlara uğramış olan karayoluyla seyahat edenlerin ve gemilerin artık akın akın İstanbul'a gelmeye başladığı ileri sürülebilir. Veba taşıyan canlıların, yani sıçanların sayısının bu ziyaretler sonucu ne kadar artmış olabileceğine dair tahmin yürütülebilir. Vebanın İstanbul'da artık endemik hale gelmiş olması da mümkündür; bu da söz konusu bağlamda kentin kendi başına bir veba üretme makine olduğu anlamına gelir. Ne ki, bunun sadece bir spekülasyon olduğunu tekrarlamak gerekiyor. Gerçekten bildiğimiz noktaysa vebanın 17. yüzyıl boyunca neredeyse her yıl yeniden ortaya çıkarak rutine veya mevsimsel bir olaya dönüştüğüydü. Bunlar arasında en önemli salgınlar 1603, 1611-13, 1620-24, 1627, 1636-7, 1647-9, 1659-66, 1671-80, 1685-95 ve 1697'den 18. yüzyılın ilk yıllarına kadar sürenler oldu. Daha sonraki 18. yüzyıl salgınları çoğunlukla daha küçük olarak kaydedildiyse de, büyükleri 1713, 1719, 1728-9, 1739-43, 1759-65, 1784-6 ve 1791-2'de meydana geldi. Gelgelelim, 1812-19 ve 1835-8'de büyük salgınlar baş gösterse de, veba salgınlarının 19. yüzyıl içinde tedricen ortadan kaybolması, karantina önlemlerinin benimsenmesine ve bunların 1838'den itibaren uygulanmalarına bağlanır.[57]

---

54 Faroqhi 1986a: 68; BOA, MD 27, 275/655.

55 BOA, MD 36, 281/738.

56 17. ve 19. yüzyıllar için bkz. Osmanlı veba tarihi üzerine yakın geçmişteki tezler, Ayalon 2009, Bulmuş 2008 ve Shakow 2009.

57 Panzac 1985: Varlık 2008b.

SONUÇ

Burada, Osmanlı İmparatorluğunun 1453 ila 1600 arasında en uzak bitişik bölgeleriyle temaslar kurarak Doğu Akdeniz'de kesişen ticaret ağlarını sağlamlaştırdığında, vebanın yayılmasına yardımcı olan yeni bir koşullar takımının da kurulduğunu ileri sürdük. Bu dönem üç farklı evreye bölünebilir. İlk evrede (1453-1517), veba salgınları neredeyse her zaman Osmanlı topraklarına Akdeniz'deki Avrupa kentlerinden yayıldı. Vebanın ortalama on yıllık aralıklarla Osmanlı kentlerine yayılmasını sağlayan ağlar, Akdeniz dünyasındaki ana doğu-batı ekseninde işliyordu. Mısır gibi güney ve Karadeniz havzası gibi kuzey bölgelerin fethiyle, veba salgınları çok daha karmaşık bir izlekler ağında yayılmaya başladı. İşte bu ikinci evrede (1517-70) ticaret ve iletişim ağları Akdeniz havzasını Hint Okyanusu gibi uzak bölgelere bağladı ve salgınlar arasındaki fasılalar üç yıla kadar düştü. Üçüncü evrede (1570-1600) İstanbul önceki dönemlerde oluşan çoklu ağlar arasında kesişim ve iletişim merkezi olarak ortaya çıktı ve veba çoğu Osmanlı kentinde rutin veya mevsimsel bir olaya dönüştü. Bu tür kanıtlar üzerine, 15. ve 16. yüzyıllarda fetih, kentleşme ve ticaret ile iletişim ağlarının kurulması sonucu Osmanlı İmparatorluğunun hızla büyümesinin, yeniçağ başında gerek Osmanlı topraklarında gerek komşu bölgelerde veba salgınlarının coğrafi yayılımını kolaylaştıran önemli bir etken olduğu sonucuna vermek mantıklı olur.

On Sekizinci Bölüm

OSMANLI CEZAYİR'İ SEÇKİNLERİNİN PERİFERİLEŞMESİ

Tal Shuval

15. yüzyılın dönümünde, 1492'de Granada'nın [Gırnata] düşmesinden sonra, güneye doğru ilerleyen Hıristiyan İberya'nın askerleri, savunma halindeki örgütsüz yerel Kuzey Afrikalı Müslüman kuvvetlerle karşı karşıya geldiğinde Batı Akdeniz bir savaş bölgesine dönüştü. Osmanlılar 1495'e dek hanedan sorunları ve Mısır Memlûkleriyle süren çatışmaları yüzünden Batıyla ilgilenemediler. Venedik'le bir savaş (1499-1503) Arnavutluk'taki isyanlara son vermelerini engelledi. Her şeyden çok da Batı Anadolu'daki karışıklıklar ve doğuda Safevi İran'ının yarattığı yeni tehditle baş etmek zorundaydılar. Böylelikle Osmanlı çabaları Akdeniz'in doğu havzasında yoğunlaştı. Batı Akdeniz'deki olaylar onları ilgilendirmeye başladığı halde, ellerinden gelen pek az şey vardı ve o dönemdeki küçük çaplı donanmaları, Endülüslü Müslümanların yardımına koşmalarına engel oldu.[1] Ama yine de, Osmanlı İmparatorluğu içindeki başıbozuk kuvvetler yalnız olaylara katılmakla kalmayıp, Kuzey Afrika sahilinin, Fas haricinde tamamını imparatorluğa katan girişimi başlattılar. Bölgede faaliyet gösteren Osmanlı korsanları Cezayir kentini ve *hinterland*ını zaptetmeyi başardılar; 1519'da liderleri Barbaros Hayreddin Osmanlı egemenliği altında bu toprakların denetimini ele geçirdi. Karşılığında I. Selim (1512-20) ona askerler ve mühimmat gönderdi.[2] Bu, yeni bir Osmanlı vilayetinin kuruluşu olacak süreci başlattı.

Bu Kuzey Afrika vilayetinin yaratılmasıyla, sonraki üç yüzyıllık Osmanlı hâkimiyeti boyunca kendini değişen koşullara uyarlayan bir seçkinler grubu ortaya çıktı. Temel bir sacayağı yapısındaydı –bir beylerbeyi, bir kara ordusu (yeniçeri ocağı) ve bir korsan filosu (*taifa*)– ama aralarındaki güç dengesi, tıpkı İstanbul'daki imparatorluk yönetimiyle ilişkileri gibi muazzam değişim gösteriyordu. Bu iki etken, yani iç iktidar mücadelesiyle

---

1 Vatin 1989: 112.

2 Kuzey Afrika'ya gönderilen kuvvetlerde yeniçerilerin sayısının yüksekliği ("gerçek" yeniçerilerle aynı imtiyazlardan yararlanan 4000 kadar gönüllüye eşlik eden 2000 yeniçeri vardı), bu yeni toprakların Osmanlıların gözündeki önemine işaret eder. Karşılaştırıldığında, 1541'de Habsburg karşıtı cephede başlıca konumları oluşturan Budin ve Peşte birliklerinde sırasıyla 2653 ve 900 asker vardı (Veinstein 1989a: 203).

İstanbul'la ilişkiler, karşılıklı bağlantılıydı ve bu yüzden her birini etkilediği gibi, başka etkenlerden de etkileniyordu. 1519'dan 18. yüzyıl sonuna değin Osmanlının Kuzey Afrika eyalet(leri)ni analiz ederken, Osmanlı Cezayir'ine özgü bazı özellikler olmasına karşın, buranın yine de pek çoğu arasında sadece diğer bir Osmanlı eyaleti olduğunu ve merkezle ilişkilerindeki değişimlerin, seçkinlerinin davranışını cidden etkilese bile, imparatorluğa ait olma irade veya ihtiyacını değiştirmediğini de göstereceğim.

Cezayir-i Garp eyaleti (Osmanlı Cezayir'i), Osmanlılar tarafından kurulan yeni bir jeopolitik yönetsel birimdi. 16. yüzyıl sonuna gelindiğinde, sınırları kabaca batıda Tilimsan ve doğuda Konstantin kentleriyle, kuzeyde Akdeniz ve güneyde Atlas sıradağlarının güney yamaçları arasında uzanıyordu. Nüfusu, 1830'daki Fransız fethi arefesinde, 3 milyon olarak tahmin edilir. Nüfusun sadece %3 ila %5'i kentsel bir çevrede yaşarken, geri kalanı yerleşik, yarı göçebe veya göçebeydi. Osmanlılar en çok kentlerde yoğunlaşmışlar, buralarda da ayrı bir grup olarak kalmışlardı. En büyük yoğunlaşma başkentleri yaptıkları Cezayir kentindeydi. 18. yüzyılda yerel seçkinlerin çok sayıda üyesinin Osmanlı yönetici grubuna nüfuz ettiği diğer eyaletlerdeki durumun tersine, Osmanlı Cezayir'inin seçkinleri tamamen kendi içlerine kapalı kaldılar.[3] İmparatorluğun başka yerlerinde büyük önem kazanan yerel olarak toplanmış yeniçeriler, Osmanlı Cezayir'indeki yeniçerilerin %1'inden fazlası değildi.[4] 16. ve 17. yüzyılların büyük bölümünde Osmanlı Cezayir'i seçkinleri eyalete hâkim olmakta askeri üstünlüğe bel bağladılar, ama 18. yüzyılda "Türkler ile yerli nüfus arasındaki ilişkilerde var olan güç, yerini tedricen diplomasiye bırakmaya yüz tuttu."[5]

BEYLERBEYİ

Osmanlı Cezayir'i seçkinleri, beylerbeyilik konumundaki Hayreddin Paşa'nın çevresinde gelişen ve onun kapısıyla bağlantılı, temelde Cezayir korsan filosunun deniz komutanları olan adamlarından oluşuyordu.[6] Yeniçeriler başlangıçta beylerbeyinin hizmetinde, eyalete hâkim olup korunmasını sağlayan bir askeri kuvvet olarak işlev gördü. 16. yüzyılın büyük bölümünde, bu sayede beylerbeyinin egemenliği fazla itiraz görmeden tanınırken, korsanların yeniçerilere üstünlüğü de aynı şekilde kabul gördü. 1533'te Hayreddin Osmanlı donanmasının kapudan paşası (1533-46) yapılmak üzere İstanbul'a çağrıldı. Bu konuma gelişi, Osmanlı donanmasının artan önemiyle örtüşmesi dolayısıyla, kapudan paşanın kendisi de

3 Toledano 1997: 154-5; Raymond 1989: 354-5.
4 Shuval 1998: 62-4.
5 Laroui 1977: 268.
6 Shuval 2000a: 60.

çok özel imtiyazlardan yararlandı. Hayreddin aynı anda dördüncü vezir yapılarak vezirlik rütbesine yükselen ilk kapudan-ı derya oldu.[7]

Kuzey Afrika eyaletinin iki imparatorluk arasında savaş bölgesi olarak önemi ve beylerbeyinin İstanbul'da yararlandığı özel statü, İspanya kralı V. Carlos'un 1541'de Cezayir'i fethetme girişiminin felaketle sonuçlanmasına dair bir anlatıda anlatılmaktaydı. 18. yüzyıl Cezayir vakayinamesi *ez-Zehra en-Naira*'ya göre, Cezayir'i Hayreddin'in vekili olarak yöneten Hasan Ağa,

> Divan-ı hümayuna yazıp, onları Tanrı'nın nasıl Cezayir halkının yanında ve düşmanlarına karşı çalıştığını bildirdi. Ardından padişah hazretlerine bu mektubu götürmesi için bir kadırga gönderdi. Kustantiniyye'ye [İstanbul] vardığı zaman, haberci mektubu Hayreddin Paşa'ya götürdü ve ona Cezayir'de olan bitenleri anlattı. Sonra Hayreddin mektubu eliyle [padişaha] götürdü ve yine [haberci] Hasan Ağa'yı anlattı. Haberi duyunca padişah onu [Hasan Ağa'ya] muhteşem bir hilat ve [Hasan Ağa'yı] padişahın Cezayir'deki vekili yaptığına dair bir berat gönderip [Hayreddin'i] vezirlik rütbesine getirdi.[8]

Bu anlatıda, gerek eyaletle merkez ve beylerbeyiyle padişah arasındaki doğrudan bağlantı, gerek eyaletlerdeki olayların merkez açısından önemi açık seçik görünür.

1519'dan sonra 16. yüzyılın büyük bölümünde Kuzey Afrika eyaleti İstanbul'un doğrudan yönetimi altındaydı. Stratejik konumu, "Kuzey Afrika'nın çalkantılı uç boylarındaki eylemlerin, Osmanlı İmparatorluğunu kolayca savaşa sürükleyecek" nitelikteydi.[9] Bu nedenle eyalet üzerindeki doğrudan nüfuz ve merkezin emirlerinin görece hızla uygulanmasını sağlamak mutlak bir zorunluluktu. Cezayir'in batı sahilindeki Vahran (Oran) kentinin İspanyol garnizonundan fethine yönelik boşa çıkan girişimde, biraz sıkıntıyla da olsa merkezi yetke açıkça kendini gösterir. 1556'da Hasan Korso (1556-7, beylerbeyi), Osmanlı eyaleti için özellikle sıkıntı yaratan kenti zapt etmek üzereydi ki, İstanbul'dan gelen haberciden padişahın kuşatmayı kaldırma ve filoyu Yunan adalarına gönderme emri geldi. Bu emir harfiyen uygulandıysa da, beylerbeyi ve ordusunu sayıca çok üstün bir kuvvetle ve çok zor bir durumla yüz yüze getirdi.[10] Osmanlı donanmasının gittikçe artan önemi ve korsanların denizcilik deneyimi, Osmanlı Cezayir'inin seçkinleriyle merkez arasındaki bağları geliştirdi. Barbaros Hayreddin'in oğlu Hasan Paşa gibi (beylerbeyi, 1544-51, 1557-61, 1562-7)

---

7 Imber 1996: 35-7; Veinstein 1989a: 185.

8 el-Jadiri, Muhammed bin Muhammed, "Al-zahra al-na'ira fi ma jara fil-Jaza'ir hin agharat 'alayha junud al-kafara," Bayern Staatsbibliothek (coda r. 419): fol. 17.

9 Hess 1977: 78.

10 Grammont 1887: 83; Gaïd 1991: 76.

bazı Cezayir valileri İstanbul'da çok yüksek mevkilerde hamiler buldular; Hasan Paşa, veziriazam Rüstem Paşa'nın mahmisiydi.[11]

Bu anlamda, 16. yüzyılda eyalet Osmanlı askeri-idari hiyerarşisinin yüksek basamaklarına bir kapı oluşturdu. Örneğin, toplam olarak pek az deneyimli denizci Osmanlı donanmasının başında kapudan paşa konumuna gelebilmiş olmakla birlikte, 16. yüzyılda bu makamın belli başlı sahiplerinin –Hayreddin Paşa (1533-46), Kılıç Ali Paşa (1571-87) ve Uluç Hasan Paşa (1587-9)– tümü de kariyerlerine Kuzey Afrika'da başlamışlardı.[12] Ayrıca Osmanlı biyografik sözlüğü *Sicill-i Osmanî*'ye göre, Cezayir valiliği böyle adamların sahip olduğu pek çok makamdan yalnızca biriydi. Hayreddin Paşa'nın kapı halkından ve önde gelen bir korsan olan Turgut Paşa [Reis], 1551'de Trablusgarp (bugün Libya'da) valisi oldu. Cezayir valiliğiyle birlikte kapudanlık mevkisi de önerilmesine karşın, bu öneriyi reddederek[13] beylerbeyilik rütbesine terfisiyle birlikte Trablusgarp'ın yönetiminde kaldı. 1554'te Cezayir beylerbeyliğini de aldı.[14] Hatalı olarak Hayreddin'in oğlu olarak anılan Mehmed Paşa, birbiri ardına Cezayir ve Tunus beylerbeyliğine gelen bir denizciydi.[15] Liste böyle uzayıp gider, ama asıl mesele, 16. yüzyılda Cezayir beylerbeyi olarak görev yapan yüksek rütbeli denizciler yükselme umudu besleyebiliyordu ve oradaki hizmetleri de yükselmeyi umdukları pek çok makamdan biriydi. Başka bir deyişle, Cezayir'de hizmet, daha sonraki yüzyıllarda dönüşeceği gibi bir "çıkmaz sokak" değildi.

Gelgelelim, Osmanlı Cezayir seçkinlerinin yazgısı, eyaletlerinin imparatorluğun genel çerçevesi içindeki önemiyle yakından ilişkiliydi. Bu anlamda doruk noktası, eyaletin 1533'te resmen kurulmasıyla İspanya kralı II. Felipe (1556-98) ile Osmanlı padişahı III. Murad'ın (1574-95), Batı Akdeniz'deki Müslüman ve Hıristiyan toprakları arasındaki sınırı belirleyen bir ateşkese vardığı 1580 yılları arasındaki dönem oldu.[16] Colin Imber'e göre, imparatorluk 1580'den önce bile Batı Akdeniz'den kopmaya başlamıştı: Padişahın artık Fransa'yla girdiği ittifakları bir saldırganlık aracı olarak kullanamamasına yol açan 1559 Fransız-İspanyol barışı ve 1565'te Malta kuşatmasının başarısızlığı, padişahın batıda Hıristiyanların elindeki topraklara karşı ihtiraslarına aslında son vermişti.[17] Gelgelelim, Batı Akdeniz'de baskın bir Osmanlı nüfuzu, 1571'deki İnebahtı deniz muharebesindeki Osmanlı hezimetini telafi etmekten çok daha fazlasını yapan ve

11 Grammont 1887: 92.
12 Imber 1996: 14-15; Samih 1936-7: 63.
13 Imber 1996: 36.
14 Süreyya 1996: 1639.
15 *A.g.e.*, 1029.
16 İnalcık 1973: 106, 43; Hess 1977: 75.
17 Imber 1996: 12.

herkesin gözde hedefi olan Tunus kentinin 1574'teki kesin fethi sayesinde, bundan çok daha uzun zaman sürecekti.[18] Bununla birlikte, Akdeniz'de Osmanlı üstünlüğü fiilen 16. yüzyılın sonuna kadar kaybedilmişti.

1580 Osmanlı-İspanyol antlaşmasını takiben, Kuzey Afrika eyaleti, her biri normalde üç yıllığına İstanbul'dan gönderilen kendi yöneticisi olan üç ayrı vilayete bölündü. Bu hamle, bölgenin imparatorların gözündeki önemindeki gerilemeye tekabül ediyordu, çünkü korsan beylerbeylere İstanbul'un doğrudan hâkimiyetinden çıkıp, merkezden gönderilen ve vilayetin yönetimine başka her şeyden çok mali bir yatırım olarak bakan meslekten yöneticilerin dolaylı yönetimine doğru bir değişim anlamına geliyordu. Osmanlı maliye sisteminin dirlik tevcihi uygulamasından, daha parasal bir sisteme geçişiyle de örtüştü. 16. yüzyılın büyük bölümünde Cezayir tımar sistemiyle bütünleşmiş gibi görünür. Ama yüzyılın sonuna gelindiğinde imparatorluğun askeri ve bürokratik maaşları karşılamak için paraya gittikçe artan ihtiyacı, diğer eyaletler gibi Kuzey Afrika'yı da kıyasıya etkileyerek tımar sisteminin yerini tedricen *iltizam* sistemine bırakmasına yol açtı.[19]

1587'de Kılıç Ali Paşa'nın ölümüyle, başlangıçtaki eyalet üçe bölündü. Aziz Samih bu bölünmeyi divan-ı hümayunun, eyaletin güçlü yöneticilerinin imparatorluktan ayrılma düşüncesine kapılacakları korkusuna yorar. Ona göre, Kuzey Afrika eyaletlerinin yönetimini diğer eyaletlerle aynı hizaya çekmek, divan-ı hümayunun bir yanlış hesabıydı. Kuzey Afrika eyaletleri, yerel askerlerin ve üstlerinin padişahın gönderdiği yöneticileri saygın ve kutsal kabul ettikleri diğer bölgelere benzemiyordu. Diledikleri gibi hareket edebileceklerine ve ceza görmeyeceklerine inanan Cezayir-i Garp, Tunus ve Trablusgarp yeniçerilerinin nitelikleri büsbütün farklıydı.[20] Samih'in bölünmeye ilişkin açıklaması tartışılabilir kalsa da, bu eyaletlerin niteliğinde ve merkezle ilişkilerindeki önemli değişime işaret eder. Bölünmeden sonra, çoğu yönetici esasen üç yıllığına İstanbul'dan gönderilen paşalardı ve bundan dolayı tarihçiler tarafından "üç yıllık paşalar" olarak adlandırılırlar. Makam sahibi olmanın niteliğindeki bu değişim, imparatorluğun her yerindeki askeri-idari sistemde meydana gelmekte olan genel değişimin bir parçası olmakla birlikte, üç yıllık paşaların statüsüne özellikle olumsuz etki yapmışa benzer.[21]

16. yüzyılın büyük bölümünde Cezayir beylerbeyilerinin çoğu Hayreddin Paşa tarafından kurulmuş veya onunla ilişkili kapılara mensuptu. Korsanlık bağlantıları aracılığıyla, yönetimdeki Osmanlı Cezayir'i seçkin-

18 Bacqué-Grammont 1989: 158.
19 Hess 1978: 108.
20 Samih 1936-7: 168.
21 Shuval 2000b: 95.

leriyle bütünleşmiş durumdaydı ve eyaletin İstanbul'la görece yakın ilişkilerinden yararlanarak, merkezde hamiler edinip genellikle askeriyenin her iki kanadında da gerçek denetime sahip oluyordu: Korsan donanması ve yeniçeri ordusu. Üç yıllık paşaların durumu böyle değildi. Cezayir paşalığına üç yıllığına getirilmiş olarak, bölgeye veya Osmanlı Cezayir'inin elit üyelerinin önceki ilişkilerine dair özel bir bilgileri yoktu. Merkezden gönderilen meslek memurları olarak çoğu denize dair hiçbir şey bilmiyordu.[22] Ayrıca uygulamada görev süreleri fiilen üç yıldan az oluyordu: 1600-1650 arasında, ortalama her 22 ayda bir (gerçi birçok paşa, birden çok dönem hizmet ettiği için, sadece 18 değişik isim söz konusuydu) olmak üzere, toplam 27 atama yapılmıştı.[23] 16. yüzyılda Cezayir'in İstanbul'dan doğrudan denetiminin tersine, üç yıllık paşalar dönemine daha uzak ve dolaylı bir denetim damgasını vurdu. İstanbul'u Cezayir eyaletinden ayıran mesafe büyümüşe benziyordu ve çoğu üç yıllık paşa, ihtiyaç doğarsa merkezden gelecek yardıma bel bağlayacak durumda değildi.

YENİÇERİLER VE KORSANLAR

Yukarıda değinildiği gibi, Osmanlı Cezayir'inde yeniçeri ocağı, I. Selim'in Hayreddin Paşa'ya ilk bölüğü gönderdiği 1519'da kuruldu. Bundan sonra, yeniçeri sayılarına dair verilen rakamlar, 16. yüzyıl başında 6.000'den 17. yüzyılda 22.000'e kadar önemli ölçüde değişir. Güvenilir rakamlara ancak ocak defterine yaklaşık 12.000 yeniçerinin kayıtlı olduğu 18. yüzyıl başlangıcında ulaşabiliyoruz. 18. yüzyılda, Cezayir yeniçerilerinin davranışı, imparatorluğun diğer Arap eyaletlerindeki yeniçerilerinkinden çok farklıydı: Buradaki ocak, Toledano'nun betimlediği "yerelleşme" sürecinden[24] geçmeyip, aksine yeni üyelerini Anadolu'dan almaya devam etti; evlilik oranları çok düşük, askerlik dışı ekonomik mesleklerle ilişkileri daha da düşüktü.[25]

17. yüzyıl boyunca Cezayir yeniçeri ocağının eyaletin karar mekanizmasındaki rolü, beylerbeyinin aleyhine gitgide güçlendi. Osmanlı İmparatorluğunun başka yerlerinde de olduğu üzere, merkezi yönetimin bir görev döneminin uzunluğunu sınırlama ve bir otorite dengeleme sistemi getirme kararı, askeri kurumlardan veya yerel kuvvetlerden eyalet yöneticilerine yönelik muhalefeti kolaylaştırdı.[26] Bu süreç, Cezayir'de yeniçerilerin, beylerbeyinin tüm gerçek yetkilerini ele geçirmesiyle 1659'da doruğuna ulaştı.

---

22 Shuval 2000b, 95 ve n. 113.
23 Boyer 1966: 305.
24 Toledano 1997: 154-5.
25 Shuval 1998: 101-5, 137.
26 Raymond 1989: 350.

17. yüzyılın ilk yirmi veya otuz yılı, eyaletin askeri-idari seçkinlerindeki ikinci güç olan korsan taifanın nüfuzunun doruğuna ulaştığı dönemdir. 1626'ya dek, Cezayir donanmasının komutanı (*kapudan reis*) padişah tarafından atandı ve kapudan-ı deryaya bağlı olarak çalıştı.[27] Çoğu zaman Hıristiyan bir esir olarak başladıkları korsan donanmasındaki görevlerde yükselerek taifanın başına gelen kapudan reis ve adamları, vali veya yeniçeriler tarafından denetlenemeyecek kadar heybetli bir güç odağı oldular.[28] Cezayir donanmasının en parlak dönemi olan 1625'te doğrudan veya dolaylı olarak korsanlık faaliyetiyle uğraşanların sayısına ilişkin 8 ila 10 bin tahminini[29] kabul etsek bile, fiili taifa üyelerinin –yani reislerin– sayısı çok daha azdı. Güçleri servetlerinden ve kumandaları altındaki adamların sayısından ileri geliyordu. Gelgelelim, 17. yüzyıl içinde bu durum değişti. Korsanların gücündeki gerilemenin nedenleri çeşitlidir. İmparatorluk düzeyinde, en yüksek denizcilik mevkilerine Enderun'da yetişenleri atama eğilimi, Osmanlı Cezayir'i denizcilerinin tedricen hem donanma-yı hümayunun müstakbel liderleri olarak önemlerini hem de merkezle bağlantılarını kaybetmeleri anlamına geldi. Bu durum, Osmanlı donanmasının tedrici küçültülmesi ve eylem kapsamının Doğu Akdeniz'deki tahıl nakliyesi ve hac güzergâhlarının korunmasıyla sınırlandırılması üzerine daha da belirginleşti. Teknolojik olarak, Akdeniz'de daha iyi silahlanmış "yuvarlak omurgalı" geminin kullanılmaya başlaması Avrupa'nın gücünde bir artışla sonuçlandı ve korsan gelirlerinde genel bir gerileme getirdi. Daha genel olarak, eyaletin fiili idaresine ilgi duymamaları ve gelirlerdeki gerilemenin bir bileşimi, taifayı tedricen zayıflatmışa benzer. Bütün bunlar, Osmanlı Cezayir'i seçkinlerinin üç unsuru arasındaki eyaletin içsel güç dengesinde gözle görülür bir değişim yarattı: İstanbul'dan atanan vali, temelde Anadolu'dan toplanmış yeniçeri ocağı ve üyeleri, temelde savaş esirliğinden gelen korsan taifa. Bu değişimse imparatorluk merkezi ile Osmanlı Cezayir'i arasındaki ilişkileri topyekûn etkiledi.

Bu değişim 17. yüzyıl ortasında, imparatorluğun merkezi yönetimi, Mantran'ın betimlemesiyle bir dağılma içinde olduğu sırada kendini açıkça gösterdi.[30] Cezayir'de yeniçeriler ile, bu askerlerin maaşlarını ödemekte gitgide zorlanmaya başlamış olan valiler arasında pek çok çatışma patlak verdi. İlki 1616'da Hüseyin Paşa olmak üzere, birçok vali bu yüzden yeniçeriler tarafından hapsedildi.[31] Taifanın en azından bir reisi, İtalyan mühtedi

27 Fisher 1957: 89-90.
28 Boyer 1970a: 81.
29 Fontenay 1988: 1321-47.
30 Mantran 1989: 238.
31 Delphin 1922: 202.

Ali Biçnin, donanmaya kumanda etmenin yanı sıra eyaletin fiili yönetimini ele geçirmek yoluyla, imparatorluk merkezine karşı konumunu geliştirme fırsatını kullandı. Onun izlediği yol, eyaletin İstanbul karşısındaki durumunu gösterir. O dönemde Cezayir'de olup biten pek çok şeye tanıklık eden bir Avrupalı olan Père Hérault'ya göre, 1630 ila 1646 arasında Trinitarien (Redemptionist/Mathurin) rahipler ve Hıristiyan esirler Ali Biçnin'i gerçek vali olarak kabul ediyorlardı.[32] O dönemde, genelde eyalet ve özelde Cezayir kentinde durum, hâlâ askeri olarak güçlü ve ekonomik olarak elzem taifanın kişisel zenginliği ve kumandanlık mevkii, eyaletteki en kudretli şahıs yaptığı Cezayir donanması kumandanının lehine işliyordu. 1638'de, IV. Murad'ın (1623-40) Venedik'e karşı savaşında Osmanlı donanmasına katılması emri üzerine, bu emre riayet ettiğinde, köleleriyle kendine ait gemilerin birçoğunu kaybederek ağır zararlara uğradı. Padişahın verdiği zararlarını telafi etme sözü asla yerine getirilmedi. Daha sonra, Ali Biçnin yeniçerilerin ödemesine kefil olmaya başladı. Bu eminlik rolünü tam olarak ne zaman aldığı bilinmiyor; ancak, resmi vali Cemal Yusuf Paşa 1642'de yeniçerilerin maaşını ödemediği için hapse atıldı; halefi Bursalı Mehmed Paşa da aynı nedenle bu muameleye uğradı. Onların halefi Ali Paşa, güvenli bir yere sığınmak yoluyla bu sona uğramaktan güç bela kurtuldu.[33] Frer Hérault'ya göre, Biçnin daha 1644 sonunda yeniçerilerin maaşını ödemeye başlamıştı.[34] 1645'te IV. Murad'ın halefi İbrahim'den (1640-48) Malta Şövalyeleri'ne saldırmak üzere yola çıkan Osmanlı donanmasına katılma emri aldı, ama emre uymayı reddetti. Padişahın iki elçisinin onu idam etme emriyle gönderildiği Cezayir'de kalmaya devam etti; hatta bu elçileri, ölümle tehdit eden bir güruhun elinden kurtardı. Daha sonra, 1645 Mayıs sonunda ansızın "milislerin parasını ödememek için" kentten ayrıldı.[35]

Öyle görünüyor ki, eyaletteki en yüksek iktidar basamaklarına ulaşmış olan Ali Biçnin, imparatorluğun askeri-idari seçkinleriyle bütünleşip beylerbeyliğine atanmak hevesindeydi.[36] Bazı tarihçiler onu Cezayir kentine geri çekebilmek için, Osmanlı donanması amiralliği rütbesine yükseltildiğini ve oraya giderken zehirlenme sonucu öldüğünü iddia eder.[37] Herkesin üzerinde birleştiği husus, ani ölümünün çok şüpheli olmasıdır: "Hiç kuşkusuz, [yeni paşa Ahmed suikast konusunda] gizli talimat almış olmalıydı, çünkü [paşanın] gelişinin üzerinden çok geçmeden Biçnin ansızın öldü."[38]

32 Boyer 1974: 21.
33 Boyer 1966: 306, n. 1.
34 Boyer 1974: 21; Boyer 1975: 40.
35 Boyer 1975: 32.
36 Grammont 1880: 39; Samih 1936-7: 208.
37 Julien 1961: 80; Gaïd 1991: 129 ve n. 3.
38 Grammont 1887: 194.

Biçnin'in, birbirine taban tabana zıt iki yoldan, imparatorluk hiyerarşisinde terfi için müzakere etmeye çalışmış olduğu anlaşılıyor. Başlangıçta, padişahın iyi ve sadık bir uyruğu gibi görünerek, kişisel deniz gücünü Venedik'le savaşında Osmanlı donanmasına kattı. Daha sonra, padişahın Cezayir'deki temsilcisi askerlerin maaşını ödemeyi başaramadığında, Biçnin düzeni sağlayıp korsanların desteğine yeniçerilerininkini de eklemek yoluyla makam iddiasını daha da güçlendirmek için bu işi üstlendi. Bu şekilde kendisinin gerçek beylerbeyi ve taifa reisi olduğunu göstermeyi umuyordu. Bu çabasının da boşa çıkması üzerine, padişahı önce 1645 deniz muharebesine katılmayı reddetmek, ardından (ona halihazırda büyük meblağlara mal olmuş olması gereken) yeniçerilerin emini olarak kendi kendine benimsediği rolünü terk etmek yoluyla, padişahı kendisini terfi ettirmeye zorladı.[39] Bu eylemlerin görünürde kendisine zarar veren sonuçlarına karşın, merkezi yönetime sırt çevirmek 17. yüzyılda devletten terfi ve başka imtiyazlar elde etmek için ihtiraslı kişilerin sıkça kullandığı bir yöntemdi. Anadolu Celali hareketi üzerine araştırmasında, Barkey'e göre, hükümet temsilcilerinin tutumu bu tür şantaj eylemlerini pekiştirip ödüllendirmişti: "Bu eşkıyaları terfi ettirmek, onlarla bütünleşip onurlandırılmalarını sağlamak, bu bütünleşme barış ve ihtiyaç duyulan orduların tedariki anlamına geldiği sürece doğruydu."[40] Konumlarını geliştirmeyi başaran asi örneklerine dair bir araştırma, devlet yönetiminde hamilere sahip olmanın önemini gösterir.[41] Biçnin'in başarısızlığı, onun İstanbul'da bağlantılardan yoksun oluşunun altını çizer.[42]

AĞALAR DEVRİMİ

1546'da Barbaros Hayreddin'inkiyle Ali Biçnin'in ölümünü ayıran bir asır, Cezayir'in imparatorluktaki konumunda derin izler bıraktı. Bir zamanların çok önemli, doğrudan yönetilen eyaleti, hızla uzak, yine de rahatsız edici bir parçasına dönüşmekteydi. Merkezle az da olsa bağlantısı bulunan tek kişi valiymiş gibi görünüyor, ama onun da eyaletteki iktidarının gerilemesi, görece önemsiz rütbede bir memur olduğunu düşündürüyor.[43] Bu da eyaletin, artık çıkarları başka yerde yatan merkezin gözündeki marjinalleşmesinin ipucunu verir. Cezayir'in önemini kaybetmesinin apaçık bir kanıtı, "Ağalar Devrimi" olarak bilinen olayda ve bunun veziriazam

39 Boyer 1974: 32.

40 Barkey 1994: 224.

41 *A.g.e.*, 223-6.

42 Ali Biçnin'in öyküsü, bilhassa sonu, 18. yüzyıl Filistin'inde görece geniş bir alanın fiili valisine dönüşen bir başka yerel lider olan Zahir el-Ömer'inkini andırır; bkz. Philipp 2001: 30-48.

43 Shuval 2000b: 96.

Köprülü Mehmed Paşa (görev dönemi 1656-61) tarafından ele alınışında görülebilir.

1659'da Cezayir beylerbeyi İbrahim Paşa, korsanlara ayrılmış yüklü bir tutara el koyup bunu İstanbul'a gönderdi. Bu, hem korsanlar hem yeniçerilerin büyük bir patırtı çıkarmasına yol açtı. İbrahim Paşa hapse atıldı ve İstanbul'dan halihazırda yola çıkmış olan halefi, Cezayir'e dek gitmeyip İzmir'e dönecek kadar basiretli davrandı.[44] 17. yüzyıl başından itibaren eyaletin gerçek yönetimi haline gelmiş *ağa divanı* paşayı azledip onun yetkisini ağaya devretmeye karar verdi.[45] Özü itibariyle, "Ağalar Devrimi" bu dönemde imparatorluğa damgasını vuran pek çok benzer olaydan biriydi. Görev yerlerine gelen birçok beylerbeyi daha o anda muhalefetle karşılaşıp elleri boş, İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Sözgelişi, 1655'te İstanbul'dan Halep'e gönderilen ve kente girmeyi reddeden Ahmed Paşa'nın başına gelen de buydu.[46] Bu durum, Köprülü Mehmed Paşa'nın asileri ve başarısız askeri kumandanları idam ettirip imparatorluğun farklı yörelerindeki isyanları bastırmak üzere ordular göndermek yoluyla, kanun ve düzeni geri getirmeye yönelik kararlı eylemlere geçtiği 1656'ya dek sürdü.[47] Yine de, Cezayir ağalarının devrimine karşı veziriazam tümüyle farklı bir yönteme başvurdu.

> Cezayirlilerin bu küstahlığı onu çok kızdırdı ve bu öfkeyle, talihsiz paşanın [İbrahim Paşa'nın halefi] İzmir'den getirilip idam edilmesini emretti. Ardından Cezayirlilere bir ferman gönderdi: "Peki o zaman, size bir beylerbeyi gönderilmeyecek. Kiminle isterseniz onunla ittifak kurun. Padişahın sizin hizmetinize ihtiyacı yok. Cezayir gibi bin ülkesi var. Cezayir olsun olmasın onun için fark etmez. Şu andan itibaren, Osmanlı sahillerine yaklaşmanız yasaklanmıştır.[48]

Dahası, bu mektubun alınması üzerine, eyaletin padişahın göndereceği her yöneticiyi, "hatta bir köpeği" kabul etmeye hazır olduğuna dair uzlaşmacı bir mesajla Cezayir divanından gönderilen haberciyi veziriazam huzuruna bile kabul etmedi. Köprülü Mehmed'in ölüp de yerine oğlu Fazıl Ahmed'in veziriazamlığa tayin edildiği 1661'e değin, Cezayir divanının mektubu divan-ı hümayuna arz edilemedi bile.[49]

Köprülü Mehmed Paşa'nın bu alışılmadık tepkisi, bu ücra Kuzey Afrika eyaletinin önemsizliğinin açık bir işareti gibi görünür. Hess'in ileri sür-

44 Samih 1936-7: 211.

45 Boyer 1970a: 102-5. Ağalar hükümranlığı 1671'e dek sürdü. Bundan itibaren gerçek yönetici, Osmanlı Cezayir'i elitinin bir üyesi, *dayı* unvanını aldı. Avrupalılar bu unvanı *dey* olarak kullanır.

46 Raymond 1989: 377; ve diğer örnekler için, 354, 374.

47 Mantran 1989: 241-3.

48 Alıntı: Samih 1936-7: 215.

49 Samih 1936: 215.

düğü gibi, merkezi yönetimin giriştiği belirli eylemleri 16. yüzyılda işlerin yapılış tarzıyla değil de, arzu edilen sonucun ne olduğunu kavrayarak değerlendirecek olursak, o takdirde önemsiz hedeflere ulaşmak için masraflı operasyonlara girişmenin hiçbir nedeni olmadığı anlaşılır.[50] Köprülü Mehmed Paşa'nın tepkisi, gerek Hess'in iddiasını gerek Cezayir'in 17. yüzyılın ikinci yarısındaki marjinalliğini teyit ediyor gibidir. Bu marjinallik, 1580 antlaşmasının ardından Batı Akdeniz'in imparatorluk açısından önemini yitirmesinden ve aynı zamanda, Osmanlı Cezayir'i seçkinlerinin merkezle güçlü bağlarını yitirmesinden kaynaklanmış gibi görünür. Jane Hathaway'in "17. ve 18. yüzyılların yönetsel dinamiği, merkezi yönetimin taşra seçkinleriyle yüzleşmesinin apaçık bir örneği sunmadığına" dair iddiasının tersine,[51] veziriazamın Ağalar Devrimine tepkisi tam da böyle bir yüzleşmeydi. Hathaway'in merkezi yönetim açısından bu tür eylemlerin yokluğuna dair açıklaması şöyledir:

> Taşra elitlerinin, merkezi yönetim üyeleri ve bağlılarını içermesiydi; kaldı ki, çoğunlukla merkezdeki prototiplere göre işleyen yapıları model alıyorlardı. Böyle bir yapının belki en dikkate değer örneği, esinlerini padişahın ve vezirlerinin kapı halkından almakla kalmayıp sık sık bu merkezi kapılarla kendine özgü bağları olan akrabalık ve bağlılık ilişkilerinin bir yığışımı olan seçkin kapılarıdır.[52]

Bu betimleme 16. yüzyıl Osmanlı Cezayir'inin seçkinlerine uyuyor olsa bile, 17. yüzyılın ikinci yarısında durum artık değişmişti. Osmanlı seçkin kapıları Cezayir'de de kesinlikle mevcuttu, ama 17. yüzyılda bunların İstanbul'daki seçkin kapılarıyla hiçbir bağlantısı kalmamışa benzer.[53] 1711'e dek paşalar İstanbul'dan gönderilmeye devam etse de, Ağalar Devriminden sonra gerçek iktidar Osmanlı Cezayir'inin elit üyelerince seçilen, 1671 ila 1689 arası kısa bir dönem istisnasıyla yeniçerilerin arasından gelen kişinin ellerinde bulunuyordu. Paşaların her türlü gerçek iktidarı alınıp eyaletin yönetimine müdahalesi yasaklanmıştı. Görünüşte bu makamı hâlâ yeterince değerli yapacak kadar cömertçe kazanç elde edebiliyorlardı ve *hinterland*ıyla birlikte Cezayir kentinin idaresine nezaret ediyorlardı. Gelgelelim vergi toplama ve asker maaşlarını ödeme sorumluluğunun yanı sıra ordunun fiili kumandası sorumlulukları ellerinden alınmıştı.[54] Merkezle ilişkiler açısından bu durum, beylerbeyi kapısının seçkinlerin üyelerini toplama ve onları imparatorluk askeri-idari seçkin-

50 Hess 1977: 76-7.
51 Hathaway 1996: 28.
52 *A.g.e.*
53 Shuval 2000a.
54 Delphin 1922: 209-10.

leriyle bütünleştirme rolünü kesinlikle kaybetmiş olduğu anlamına geliyordu. Daha sonraları, paşanın artık İstanbul'dan gönderilmeyip Cezayir divanından tayin edilme ve padişah tarafından sadece onaylanma uygulaması başladığında, Osmanlı Cezayir'i kapısı ile merkezdeki herhangi önemli bir kapı arasındaki son olası bağlar da koparılmış oldu.

Ağalar Devrimi Osmanlı Cezayir'i seçkinlerinin iç yapısı ve İstanbul'la ilişkilerinde kalıcı değişimleri başlattı. Yeniçerilerin bu seçkinler içinde en güçlü unsur olduğu ve böylece valinin bu ocaktan seçildiği bir belirsizlik dönemi başlattı. Belirsizlik dönemi elli iki yıl (1659-1711) sürdü; eyaleti idare eden 16 ağa veya dayıdan 15'inin suikastle öldürüldüğü bir dönemdi; 1659'dan önce otuzu aşkın beylerbeyinden sadece biri benzer bir sona uğramıştı. Cezayir'de bu sonraki dönemden askeri-idari hiyerarşide yüksek bir makamı işgal eden tek kişi, 1683'ten 1689'a dek beylerbeyi olup 1684'te aynı zamanda padişah tarafından paşa yapılan Mezzomorto Hüseyin Paşa oldu. Sonunda yeniçeriler tarafından Cezayir'den kovuldu ve İstanbul'a kaçtı; burada Osmanlı donanmasının kapudan paşalığına getirildi. Ama onun durumu istisnaiydi ve bir yeniçeri değil de korsan olduğu gerçeği, kariyerinin farklı izleğini kısmen açıklar gibi görünür.

Osmanlı Cezayir'inin seçkinlerinin reis değiştirme aracı olarak ansızın ortaya çıkan bu şiddet yönteminin nedeni, padişahın Cezayir'e paşaları göndermeye devam ettiği sürece, fiili valilerin padişahın verebileceği meşruiyetin korumasından yoksun kalmaları gerçeğiydi. Dahası, bu dönemde yeniçeri ocağında, her biri valilik makamı için kendi adayı ve talepleri olan hizipler ortaya çıktı. Bu hizipler, bizzat yeniçeri olan adamların etrafında olduğu gibi, din adamı veya korsan olan kişilerin çevresinde de oluşabiliyordu.[55] Eyaleti istikrarsızlaştıran bu hiziplerin, çok daha iyi düzenlenmiş bir yönetim sistemi ve imparatorluk merkeziyle bir *modus vivendi* kurulması sonucu Osmanlı Cezayir'inin var oluşunun yeni bir evresine girebilmesi için yok edilmeleri, en azından bastırılmaları gerekti.

Değişim, Sökeli Ali Çavuş'un iktidara gelmesiyle (1710-18) başladı. 1724'te Cezayir'deki Fransız sefareti idari işleri sorumlusu Laugier de Tassy'ye göre, "en azından 1.700 kişiyi boğdurmak veya başka şekilde ortadan kaldırmak"[56] suretiyle:

> Basit bir askerin bile, bu sancak altında kısacık bir egzersiz ve çabanın ardından, kendini yeterince önemli görüp bir kaftan elde etmeye veya en azından bir başkasının yükselmesi için mücadele etmeye koyulduğu bu kargaşaya bir son vermeyi başardı.[57]

55 Shuval 2000a: 53-5.

56 Tassy 1992: 174.

57 Shaw 1738: 311.

Düşmanlarını bertaraf ettikten sonra, Sökeli Ali Çavuş padişah tarafından beylerbeyi yapıldı. Onun görev döneminde, "dayı"nın durumu çok büyük değişimlere uğradı. Artık *primus inter pares* [eşitler arasında birinci] olmaktan çıkıp, eyaletin yüksek memurlarıyla çevrili, padişahın bir temsilcisi olarak, içine kapalı Osmanlı Cezayir'inin seçkinleri içinde 19. yüzyılın sonuna kadar işlev gören az çok düzenli bir iktidar transferini gerçekleştirdi. Kaldı ki, paşa unvanını edinmesi, 18. yüzyılın geri kalanı boyunca valinin hayatına yönelik tehdidi de çözmüş gibi görünür: 1710 ila 1798 arasında, dokuz Cezayir valisinden yedisi yataklarında öldü. Yeniçeri ocağı ile taifa arasındaki iktidar mücadelesine gelince, daha 17. yüzyıl sonunda korsanların çok daha küçülmüş örgütü ocakla birleştirildi ve kapudan reis emirlerini beylerbeyinden almaya başladı.

1659'daki Ağalar Devriminin akabinde eyalet ile merkez arası ilişkilerdeki kriz, Osmanlı Cezayir'i seçkinlerine önemli bir ders verdi: İmparatorluğa aidiyete olan ihtiyaçları, imparatorluğun onlara olan ihtiyacından daha büyüktü. Kısmen padişahın meşrulaştırmasına olan yerel ihtiyaç, ama temelde Avrupa devletleri karşısındaki riskli konumları nedeniyle imparatorluğa bağımlılıkları çok büyüktü. Hayreddin Paşa'nın en başta imparatorluğa katılma nedeni buydu ve eyaletin kuruluşundan 1830'da Fransız ordusunca fethine değin bu durum seçkinlere defalarca hatırlatıldı. Bu tür hatırlatıcılar, düşmanca bir donanma güç gösterisi, Cezayir kentinin denizden bombardımanı ve Avrupalı (başta İspanyol) kuvvetlerinin birkaç fetih çabası halinde kendini gösterdi. Seçkinlerin gücü, hatta bekaları sadece güçlü bir imparatorluğun parçası olmalarına bağlıydı.

Ağalar Devriminden itibaren, sultani merkeze karşı Cezayir seçkinleri alabildiğine "Osmanlı" bir davranış tarzı tanımlamaya başladılar: İmparatorluğa ve valilerine aralıksız bir sadakat gösterisiyle birlikte, eyaletin merkeze karşı özerkliğini kıskançlıkla koruma çabası. Fakat Osmanlı Cezayir'i seçkinler sisteminin sürekliliğinin anahtarını padişahın eline verdi: Tam olarak söylemek gerekirse, bu anahtar, imparatorluğun günümüz Türkiye'sinin de aralarında bulunduğu yerler başta olmak üzere Cezayir dışındaki kesimlerinden temelde topraksız köylüleri yeniçeri olarak toplamaktan ibaretti. İmparatorluğun başka yerlerinde, 17. ve 18. yüzyıllarda yerel asker toplama öylesine baskındı ki, "yerel kökenli askerler ocağa [Osmanlı seçkinlerine] damgasını basıyordu."[58] Bunun aksine, Cezayir'de yerel kökenli seçkinlerin sayısı 1830'a dek istisnai ölçüde düşük kaldı. Osmanlı Cezayir'inin seçkin grubunun üyeleri bu nedenle hükümet merkezi ve birçoğunun yaşadığı yer olan Cezayir kenti başta

58 Raymond 1989: 354.

olmak üzere yerel seçkinlerle bütünleşemedi. Böylesine alışılmadık bir davranışın nedeni, merkeze olan sadakatini göstermek üzere seçkin grubun "Türklüğü"nü korumanın bir "ideoloji"ye dönüşmesi şeklinde yorumlanabilir.[59] Bundan başka, Cezayir yöneticilerinin merkezin iyi niyetine bağımlılığının kabullenilmesinin de bir işaretiydi.

18. yüzyılda Osmanlı Cezayir'i birçok yönden imparatorluğun çevresel bir eyaletiydi ve seçkinleri, kariyerleri açısından, imparatorluğun geri kalan kesimlerinden neredeyse tümüyle kopuk bir var oluşu sürdürdüler. Erken bir yaşta imparatorluğun merkez topraklarından toplanarak Cezayir'e gönderilen askerler, faal mesleki yaşamlarının tümünü burada geçiriyorlardı. Dolayısıyla, Osmanlı Cezayir'i seçkinleri grubundaki neredeyse tüm yüksek rütbeli askerler ve yöneticiler, acemi asker olarak gelmiş ve (başka araçların yanı sıra) seçkin kapılarını kullanarak basamakları tırmanmış kişilerdi. Bu kapılar 16. ve 17. yüzyıllardakinden çok daha küçüktü: Daha önceki dönemde 500 ila 800 kullu olan bu kapıların halkı, sonraları ancak yirmi ila otuza kadar düşmüştü.[60]

SONUÇ

Varlığının üç yüzyılı boyunca Osmanlı Cezayir'i, doğrudan imparatorluk merkezinden yönetilen önemli bir sınır boyu olmaktan, ücra, çevresel bir eyalet olmaya doğru bir dönüşümden geçti. Osmanlı Cezayir'inin eliti, iktidarı ve önemi donanma gücünün zirvesindeki bir imparatorlukta yetenekli denizciler olarak liderlerin önemine dayanan üçayaklı bir grup olarak yola başladı. Gelgelelim, daha 17. yüzyılın dönümünde, eyaletin merkezin gözündeki önemi büyük ölçüde azaldı. Artık iki imparatorluk arasında faal bir sınır boyu olmaktan çıkan eyalet, İstanbul'dan gönderilen meslekten idarecilerle yönetilmeye başladı. 17. yüzyıl ortasına gelindiğinde tüm gerçek otoritelerini yitirdiler ve Cezayir elitinin seçilmiş bir üyesi *de facto* vali haline geldi. 17. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı Cezayir'i elitinin liderleri eyaletlerini güvenli bir şekilde yönetmelerine imkân veren bir düzenleme arayışına girdi. En nihayet bulunan düzenleme, yerel olarak belirlenmiş valinin padişah tarafından ("paşa" unvanı ihsan edilerek) meşru olarak tanınmasını ve eyaletin aralıksız şekilde merkeze sadakatini göstermesini gerektirdi. Bu düzenleme 18. yüzyıl sonuna dek işledi. Fakat 19. yüzyıl başlangıcı, istikrarsızlığın sisteme geri dönmesini nitelese bile, Osmanlı Cezayir'i seçkinlerinin sultani merkeze bağımlılığı 1830'daki Fransız fethine değin değişmeyecekti.

59 Shuval 2000c.

60 Shuval 2000a: 62-3.

On Dokuzuncu Bölüm

OSMANLI DÜNYASININ BİR UCUNDA

Amsterdam'da Gayrimüslim Osmanlı Tüccarları

İsmail Hakkı Kadı

Osmanlı İmparatorluğunda devlet-toplum ilişkileri çeşitli tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin ilgisini uyandıran gözde bir konu başlığı olagelmiştir. Evvelce bu yorumlar Osmanlı devletinin merkeziyetçi niteliğini ve devlet ile toplum arasındaki uçuruma köprü kuran Batılı anlamda aracı yapıların yokluğunu vurgulamışlardı. Yakın tarihli araştırmalarsa, Osmanlı devlet ve toplumu arasındaki uçurumun hiçbir zaman sanıldığı kadar geniş olmadığını gösteren diğer unsurlara yoğunlaşma eğiliminde. Bu bapta Michael Meeker İstanbul'daki Osmanlı devlet adamları ile diğer yerlerdekiler arasındaki kişiler arası ilişkilerin yanı sıra sultani merkez ile taşralardaki topluluklar arasındaki uçurumu daraltan imparatorluk yönetimiyle bütünleşme araçları olarak orduyu ve dinsel eğitimi vurguladı.[1]

Bu makale, 17. yüzyıl başlarından 19. yüzyıl başına dek Amsterdam'daki Osmanlı Ermeni ve Rum tüccar topluluklarına odaklanarak, onların "Osmanlı dünyasının bir ucunda" nasıl iş yaptıklarını gösteriyor. Burada "Osmanlı dünyası" fiziksel sınırlarla belirlenmiş coğrafi bir bütün anlamına gelmiyor. Daha ziyade Osmanlı İmparatorluğunun, düşüncelerin ve malların dolaşımıyla diplomasiyi de içeren çeşitli araçlarla imparatorluğun sınırlarının çok ötesine uzanmış olması gereken siyasal, kültürel, ekonomik ve diğer etkilere dayanıyor. Dolayısıyla burada Osmanlı dünyasının sınırlarını, Osmanlı askeri-idari aygıtının hâkimiyeti veya Bâb-ı Âli'nin siyasal/ideolojik nüfuzu belirlemez. Daha ziyade toprakları, halkı, yönetsel aygıtları ve benzerleriyle birlikte Osmanlı dünyası, bizim özgül örneğimizde, gerek bir tüccar topluluğunun varlığını sürdürmesine yetecek miktarda Osmanlı emtiasının gerekse imparatorluktaki insanlarla topluluk bağlarına ve yoğun bağlantılara sahip Osmanlıların tedavülünün damgasını bastığı daha geniş bir evreni kuşatan bir "dünya"nın çekirdeğini oluşturur. Amsterdam'daki Osmanlı tüccarlarının Osmanlı İmparatorluğuyla yapılan ticarete bağımlılığı, topluluklarının böylesine

1 Meeker 2002.

uzak bir ticaret merkezinde hâlâ Osmanlı dünyasının bir parçası olarak kalmasını sağlayan hayati bir aracı rolü oynuyordu. Bu açıdan, Meeker'ın orduya ve dinsel okullara yaptığı vurgunun yerini, belirli gayrimüslim Osmanlı topluluklarının imparatorluk içinde de bir parçası oldukları belirli emtianın ticareti alır.

OSMANLI-AVRUPA TİCARETİ: ARKAPLAN

Osmanlıların en eski Avrupalı ticaret ortakları, daha 14. yüzyılda temasa geçtikleri Cenova ve Venedik gibi iki İtalyan devletiydi. Osmanlılarla ticaret yapan Avrupalıların ticaret ve imtiyazlarının şartlarını belirleyen ve kapitülasyon (*ahdname*) adı verilen belgeler alması gerekiyordu. Cenevizlere verilen en eski Osmanlı kapitülasyonu 1352 tarihlidir; Venediklilerse kendi ahdnamelerini sonraki yirmi veya otuz yılda elde etmişlerdi. 15. yüzyıl ortasında Doğu Akdeniz'de İngiliz varlığına ilişkin kesintili referanslara karşın, Batı Avrupalıların ticari imtiyazlar alması ve Osmanlılarla resmi ticarete girişleri ancak 16. yüzyılda gerçekleşti. 1517'de Mısır'daki Osmanlı fethi, Memlûklerin Fransızlara verdiği kapitülasyonların Osmanlılarca onaylanmasıyla sonuçlandı; gerçi Fransızların, İtalyanlarınkine denk ticaret imtiyazlarını elde etmeleri 1569'u buldu. Bunu 1580'de İngilizlere verilen kapitülasyonlar takip etti.[2] Osmanlı İmparatorluğuyla 16. yüzyıl İngiliz ticareti temelde doğuya kurşun, kalay ve yünlü kumaşı ihracatıyla, İngiltere'ye pamuk, pamuk ipliği, halı, meşe palamudu, kuşüzümü, şarap, zeytinyağı ve İran ipeği ithalatından oluşuyordu.[3] Dokumalardaki ticaret kalıbı, Osmanlı İmparatorluğunun diğer Batı Avrupalı ticari ortaklarında da aynen geçerliydi ve 19. yüzyıla kadar aynen devam etti. Bu ülkeler kendi aralarında, temelde mamul kumaş, özellikle yünlü ihracatında ve pamuk, ipek ve tiftik ipliği ithalatında rekabet halindeydi.

16. yüzyılın sonunda, Hollanda gemileri ve tüccarları Doğu Akdeniz'de İngiliz veya Fransız bayrağıyla ticaret yaparken görülür. Osmanlı İmparatorluğunda bağımsız olarak ticaret yapabilmek için, 1612'de kendi ahdnamelerini elde edene dek beklemeleri gerekti. İngilizler gibi Felemenkler de %3 gibi daha düşük bir gümrük vergisi öderken, Fransızların 1673'e dek hâlâ %5 gümrük vergisi ödemesinden kaynaklanan bu durum, Doğu Akdeniz'de Hollanda ticari faaliyetlerinin olağanüstü genişlemesini getirdi.[4] 1640'larda Felemenkler İspanyol yünlüsü ve Türk tiftiği tica-

2 İnalcık 1994: 193-4, 364.
3 *A.g.e.*, 369-71.
4 Paris 1957: 87.

retinde denetim oluşturarak, ülkelerinde de bağlantılı sanayiler kurdular.[5] Hollanda'da İspanyol yünlüsünün bulunup ülkede işlenmesi Doğu Akdeniz'e ihracatı mümkün kılarken, Leiden dokuma sanayiinin tiftik ipliğine olan talebi, denizcilerin dönüşte pazarlanabilir mallar getirmesini sağlıyordu.

Kuzeyli devletlerin faaliyetlerinin yoğunlaşmasının, Fransa'nın Doğu Akdeniz'le yıllık ticaret hacminin 6-7 milyon, İngiltere'nin 15 milyon civarında, Felemenklerin de 12 milyon *livre* olduğu 17. yüzyıl ortasında Fransa'nın faaliyetlerini gölgelediği çok açıktır.[6] Kesin verilere sahip olduğumuz 1661'de, Fransa'nın konumu Felemenkler ve İngilizlerle rekabet yüzünden öylesine zayıflamış durumdaydı ki, Doğu Akdeniz'den ithalatı ancak 3 milyon livrede kalırken, Felemenk ve İngiliz ithalatlarının toplu miktarı yıllık 25 milyon livre olmuştu.[7] Gelgelelim, 1665'ten 1683'e dek Fransız maliye bakanı olan Colbert'in Fransız ticaretini geliştirme çabaları 1670'den sonra Doğu Akdeniz'de belirgin sonuçlar vermeye başladı. İlgili Fransız kuruluşlarının yeniden örgütlenmesiyle birlikte, Fransızların Osmanlı merkezi hükümetinden elde ettiği genişletilmiş imtiyazlar, ülkenin 18. yüzyıldaki ticari genişlemesine giden yolu döşedi.[8]

Bu arada, Dokuz Yıl Savaşı (1688-97), özellikle Felemenkler açısından ciddi bir gerilemeye yol açtı. Gerek topyekûn Felemenk ekonomisi gerek Doğu Akdeniz'le ticareti şiddetle etkilenerek, *camlet*, tiftik ve diğer Doğu Akdeniz hammaddelerindeki Felemenk ticaretinde ciddi düşüşe yol açtı.[9] Diğer Batılı ülkeler de aynı gelişmelerden olumsuz etkilenmişti, ama görünüşe bakılırsa onların uğradığı zarar Hollanda Cumhuriyetinkinden daha azdı.[10] Felemenk Doğu Akdeniz ticaretinin gelecek beklentileri İspanyol Taht Savaşı (1701-13) esnasında ve ertesinde de düşük kaldı. O zamana kadar, Felemenk ticaretine gölge düşürenin diğer Batılı kapitülasyon sahibi ülkelerin, özellikle Fransa'nın rekabeti olduğu açıkça ortaya çıkmıştı. Felemenklerin Doğu Akdeniz'de ana sorunu, Hollanda'da Doğu Akdeniz ürünlerine talep eksikliğinden çok, İngiliz ve Fransızların ihra-

---

5 Israel 1995: 611.

6 Tongas 1942: 208-10.

7 Masson 1897: 236.

8 Bu imtiyazlardan en önemlisi, 1673'te gümrük vergilerinin %3'e indirilmesi ve 1685'te bu imtiyazın Mısır'a genişletilmesiydi; bkz. Paris 1957: 87-90.

9 Israel 1995: 618, 859.

10 Bu, İngiliz ve Felemenk dokuma ihracat hacminin karşılaştırmasından açıkça görülür. İzmir'deki Felemenk konsolosuna göre, İzmir ve İstanbul'a yapılan Felemenk dokuma ihracatı 1670'lerde 3000 "yarım parça" iken, 1688'de Dokuz Yıl Savaşının başlangıcında 6000 "yarım parça"ya yükselmişti (Heeringa 1917: 30). 1699'da bütün Doğu Akdeniz'e Felemenk dokuma ihracatı 2000 ila 3000 yarım parça kalırken, İngilizler yılda yaklaşık 20.000 parça ihraç etmekteydi (*A.g.e.*, 98; bkz. ayrıca Ülker 1974: 123).

cat ürünleri –en çok da dokumaları– ile rekabet etmekteki yetersizliğiydi. Aslına bakılırsa, 1700'lere gelindiğinde, Leiden ve Haarlem dokuma sanayilerinin önceki savaş yıllarında küçülmesine karşın, Anadolu'dan her yıl Avrupa'ya ihraç edilen 3.000 ila 3.200 balya tiftik ipliğinin üçte ikisi Hollanda'ya gidiyordu. Bununla birlikte, iddiaya göre hem kalite hem de renkte Felemenk dokumalarını taklit eden yeni bir dokuma ürünü olan *londensi*, Hollanda'ya sevk etmek üzere tiftik ipliği karşılığında Doğu Akdeniz'e ihraç etmek yoluyla, Türk tiftik ipliğine yönelik Felemenk talebinden kâr eden temelde İngilizler oluyordu.[11] Felemenk çıkarlarını daha da zarara uğratan, Fransızların üretmeye başladığı yeni bir dokuma nedeniyle hatırı sayılır miktarda tiftik ipliği ithalatına koyulmaları oldu.[12]

Erken modern dönemde Osmanlı İmparatorluğuyla Avrupa arasında faal bir ticaret akışı olmasına karşın, Osmanlı-Avrupa ticari temasları üzerinde çalışan araştırmacılar, Batı Avrupa'daki ticaret merkezlerindeki Osmanlı merkantil topluluklarının varlığını, bu çağda kuraldan çok istisna olarak kabul eder. Bu görüş muhtemelen, Osmanlıların ticaretten tiksindiklerine ve gerçekte Osmanlı idari yapısının Avrupalı tüccarları limanlarında yerleşimini destekleyerek, kapitülasyonlar aracılığıyla onlara yasal ve mali imtiyazlar vermesine dair, bugün artık modası geçmiş kavrayışlardan kaynaklanıyordu. Osmanlıların Venedikliler gibi bazı ticari ortakları, Osmanlı uyruklarına karşılıklı haklar tanımak zorunda tutulmasına karşın, Fransız, İngiliz ve Felemenk kapitülasyonlarına böyle maddeler dahil edilmedi.[13] Dahası, tarihçilerin Osmanlı-Batı Avrupa ticareti algılarına daima Fransa ve İngiltere'nin Doğu Akdeniz ticaretine odaklanan çalışmalar hâkim olagelmiştir; bu durum da, bu iki ülkenin (Osmanlı da dahil) yabancı tüccarların bu ticarete katılmalarına yasak koyması nedeniyle, Batı Avrupa'da Osmanlı ticaret kolonilerinin bulunmadığına dair kavrayışları desteklemiştir.

İngiliz ticareti, ihaleyle belirlenen bir şirketin, yani 1592'de Londra merkezli, İngiliz tüccarlarının yanı sıra Türk ve Venedikli şirketlerin bir birliği olan İngiliz Levant Company'nin tekeli olarak örgütlenmişti. Bu bir anonim ortaklık değil, bunun giriş ücreti ödeyen Londralı "sade tüccar"dan olması kaydı konularak, yabancıların üyeliğinin daha baştan engellendiği, katı düzenlemeler altında bağımsız olarak ticaret yapan üyelerden oluşan bir şirketti.[14] Levant Company, kuramsal olarak üye olmayan tüccarların Doğu Akdeniz'le İngiliz ticaretine katılmasını yasak-

11 Heeringa 1917: 303-5.

12 *A.g.e.*, 309-11.

13 Pedani 2008: 3.

14 Bu harç, 27 yaş altı için 25, daha yaşlı katılımcılar için 50 pounddu.

lamamasına karşın, üye olmayan tüccarın mallarına fazladan bir %20'lik harç koymak yoluyla pratikte bunu yapmıştı.[15]

Osmanlı-Fransız ticaretine giren Osmanlı tüccarıyla ilgili Fransız düzenlemeleri de çok farklı değildi. 18. yüzyıla gelindiğinde, Marsilya tüccarından oluşan küçük bir grup, Doğu Akdeniz'le Fransız ticaretinde hemen hemen tekel kurmuştu; Marsilya Ticaret Odası,

> Osmanlı tüccarını –tüm diğer yabancılarla aynı şekilde– Fransa'dan veya Fransa'ya mal ithal ve ihraç hakkından, Fransız toprağına yerleşik olmaya kadar değişiklik gösteren çeşit çeşit yasaklamalarla dışlamıştı.[16]

Gelgelelim, İtalyan ticaretinde durum farklıydı. Kafadar'ın Venedik ve Ancona'daki Osmanlı tüccarı üzerine 1986'da yayımlanan araştırması, Osmanlı tüccarının bu kentleri daha 15. yüzyılın ilk yarısında ziyaret etmekte olduğunu ve Venedik'te yerleşik, Avrupa dokumaları karşılığında başta (tiftik ipliğinden üretilen) *camlet*, baharat ve deri ticareti yapan bir Osmanlı ticaret topluluğunun varlığını gösterir.[17] Bundan başka, bu topluluğun 16. yüzyıl ortalarında öne çıktığını ve 18. yüzyılın epey ileri yıllarına dek varlığını koruduğunu da gösterir.[18] Dolayısıyla, hiçbir yasaklamanın bulunmadığı yerlerde, Osmanlı tüccarları yerleşmeye hazırdı.

AMSTERDAM'DA OSMANLI TİCARET TOPLULUKLARI

Felemenkler, Osmanlı İmparatorluğunun büyük Batı Avrupalı ticaret ortakları arasında, Venedik modelini izleyerek Doğu Akdeniz'de serbest ticaret politikaları uygulayan tek ulustu.[19] Onlar da özel olarak Doğu Akdeniz'deki Felemenk ticareti meseleleriyle ilgilenen bir kuruluş yaratmalarına karşın, bu tekel hakkına sahip bir şirket değil, daha çok bir denetim ve tavsiye kuruluydu. Kurul, her hafta toplanarak Akdeniz'de ticaret ve denizcilikle ilgili meseleleri tartışan, tüccar ve yetkililere tavsiye veren yedi üyeden oluşuyordu. Ticaretin kendisiyse, uyrukluklarına göre önemli bir ayrımcılığa maruz kalmayan münferit tüccarlar veya şirketler tarafından yürütülüyordu.[20]

Bu nedenle, Osmanlı tüccarının Hollanda'yla ticaret yapma ve oraya gitme fırsatını kullanmaları şaşırtıcı değildir. Amsterdam noterlik kayıt-

15 Wood 1935: 1-49, 205-28; Davis 1967: 50, 75-95.
16 Eldem 1999: 280.
17 Kafadar 1986.
18 Bkz. ayrıca Pedani 2008; Faroqhi 2008.
19 De Groot 1981: 235.
20 *A.g.e.*, 231-41.

ları, 17. yüzyılda burada önemli bir Ermeni varlığı bulunduğuna işaret eder. Ermenilerin ilk olarak 17. yüzyılın ilk on ve yirmi yılında kente geldikleri anlaşılır. Bu Ermenilerin İran kökenli oldukları ve Amsterdam'a ipek ticareti sonucu geldikleri bariz olmakla birlikte,[21] Osmanlı Ermenilerinin gelmesi de çok sürmedi ve 1670'lere kadar sayıları muhtemelen İranlı Ermenilerinkine yetişmişti. Gelgelelim, Ermeni kolonisinin tam nüfusunu ve içindeki Osmanlı Ermenilerinin sayısını değerlendirmek zordur. 1668'de Amsterdam'daki çeşitli noterlere bir veya daha çok kez giden en azından altmış altı farklı Ermeni olduğunu biliyoruz.[22] Bu rakam, genel olarak kendine yeterli bir topluluğun sadece küçük bir bölümünü temsil ediyor olabilir.[23] Alternatif olarak, tüccarın bir noterlik hizmetlerinden yararlanması şart koşulmuşsa bu sayı aşağı yukarı kentteki Ermeni tüccarların toplam sayısını gösteriyor da olabilir.[24] Bundan başka, Ermeni tüccarının notere gitme sıklığı, iş uygulamalarını bu doğrultuda düzenlemelerini gerektirecek şekilde Amsterdam'ın iş dünyasıyla bütünleşmeleri sonucu zamanla artmıştı. Aynı kayıtlar, Osmanlı Ermenilerinin geniş ölçüde kendi memleketleriyle, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu içinde başat olmasalar bile, zaten öne çıktıkları tiftik ipliği ticareti yaptıklarına işaret eder.[25]

Ermeni kolonisiyle karşılaştırıldığında, aralarında bazı benzerlikler olmakla birlikte, Amsterdam'daki Rum kolonisinin toplam boyutu ve nitelikleri hakkında daha da az bilgimiz var. Ermeniler gibi, Rumlar da Amsterdam'daki varlıklarını, kendi memleketlerinden kaynaklanan ticaret mallarının alım satımına borçluydu. Batı Anadolu'nun İzmir bölgesi önemli bir pamuk üretim alanıydı ve hatırı sayılır bir Rum nüfusu barındırıyordu. Bu sebeple, İzmir'den Amsterdam'a giden gemilerin kargolarına pamuğun egemen olduğu 18. yüzyılda, Rum tüccarlar da Amsterdam'da boy göstermeye başladı. Bu güzergâhtaki Felemenk gemilerinin kargo listeleri gibi,[26] Amsterdam noterlik arşivlerindeki ilgili kayıtlar, Osmanlı-Felemenk ticareti bağlamında, tıpkı Ermenilerin tiftik

21 De Roever 1891: 7; Van Rooy 1966: 347.

22 Bekius 2010; Bekius ve Ultee 1985: 217.

23 Van Rooy (1966) tarafından yayımlanan Ermeni tüccarların alışkanlıkları hakkında bir dizi noter işlemi, bu tüccarın önemli bir oranının işlerini notere bile gitmeksizin yürüttüklerine işaret ediyor şeklinde yorumlanabilir.

24 Bekius ve Ultee'ye göre (1985: 216), Amsterdam noterlerini kullanan Ermeni tüccar sayısı bu tüccarların toplam sayısı olarak kabul edilebilir.

25 Osmanlı tiftik ipliği ticaretinde Ermenilerin öne çıkışı üzerine bkz. Masters 1988: 87; Sahillioğlu 1968: 65; Bosscha-Erdbrink 1977: 211.

26 İzmir ve Amsterdam arası işleyen Felemenk gemilerinin kargo listeleri örnekleri için bkz. Nanninga 1952: 715-63; Nanninga 1966: 1428-66; Hollanda Ulusal Arşivleri 1.02.20 [İstanbul'daki Felemenk Sefareti Arşivleri, 1668-1810]: 912.

ipliği ticaretiyle uğraşması gibi, Rumların da pamuk ticaretine dayandığını ortaya koyar.

Bu tüccar kolonilerinin genel büyüme ve gerilemesi, uzmanlaştıkları malların ticaretindeki büyüme ve gerilemeyle koşutluk halindedir. Osmanlı Ermenileri Amsterdam'a tiftik ipliğinin Hollanda'nın Osmanlı İmparatorluğundan ithal ettiği en önemli emtia olduğu 17. yüzyılda geldiler. Bununla aynı doğrultuda, 18.yüzyıl ortasına gelindiğinde, tiftik ticaretindeki gerilemeyi izleyerek Amsterdam kolonileri de gerilemeye başlamıştı. Aynı şekilde, Amsterdam'daki Osmanlı Rum kolonisinin oluşumu, 18. yüzyıl ortasında pamuk ticaretinde artışın öne çıktığı döneme eşlik ediyordu. Osmanlı Yahudi ticari faaliyetinin göreli eksikliği, diğer etkenlerin yanı sıra, Osmanlı-Felemenk ticareti bağlamında, bu topluluğun ilişkilendiği özgül emtianın yokluğuna atfedilebilir. Bu noktada, incelediğimiz dönem boyunca, Amsterdam'ın Osmanlı tüccar topluluğunun sözü edilmeye değer sayıda Müslüman tüccar içermediğine de değinmek gerekiyor.

Felemenk serbest ticaret politikaları Amsterdam'daki Osmanlı ticaret topluluklarını mümkün kılmışsa da, bu toplulukları ortaya çıkaran da, Osmanlı tüccarının bireysel girişimciliği ve topluluk dayanışmasıydı. Aşağıdaki kesimde, bu toplulukların özgül niteliklerinden bazılarını ve "Osmanlı dünyası"ndaki konumlarını aydınlatmak üzere, iki özgül Osmanlı tüccarının kariyerine odaklanacağız. İlk olarak, temelde tiftik ipliği ticaretinin gerilemekte olduğu bir dönemde Amsterdam'da faaliyet gösteren Ermeni Alexander di Masse'nin, ikinci olarak da Rum pamuk tüccarı Stati Thoma'nın kariyerlerini ele alacağız. Her ikisi de 18. yüzyılın ikinci yarısında ticaret yapıyorlardı.

AMSTERDAM VE İZMİR ARASINDA OSMANLI TÜCCARLARI

Alexander di Masse 1733 civarında, muhtemelen Doğu Anadolu'daki Ağrı'da doğdu. Görünüşe bakılırsa, Amsterdam'a 1746'dan önce geldi, buranın yurttaşı oldu ve 1803'te burada öldü. Ermeni Kilisesinin bir üyesiydi ve hem Ermenice hem de Felemenkçe konuşuyordu.[27] Di Masse'nin Amsterdam'daki ticari faaliyetlerine ilişkin ilk bilgi, 1746'da İzmir'de Moses di Stephan ile Massy Magakia'dan aldığı otuz sekiz balya tiftik ipliğinden oluşan bir sevkiyata dairdir.[28] O dönemde on üç yaş civarında olduğu anlaşıldığına göre, Amsterdam'daki başka bir Ermeni tacirin çı-

27 Amsterdam Belediye Arşivleri (bundan böyle GA) 1053 [Amsterdam Ermenileri: S.Van Rooy'un hazırladığı kart endeksi]: 7, Alexander di Masse.

28 GA 5075 [Noterlik Arşivleri]: 10389/2206.

rağı olarak çalıştığını varsayabiliriz. Kente gelen tiftik ipliğinin tamamı değilse bile, ezici çoğunluğu, Leiden'deki *camlet* tezgâhlarına gönderiliyordu. Di Masse'nin muhtemelen mallarını doğrudan Leiden'deki dokuma üreticilerine teslim etmek, Amsterdam'daki simsarlar aracılığıyla satmak veya borsada açık artırmaya çıkarmak gibi seçenekleri vardı. Bu sonuncu seçenek, Amsterdam'daki Osmanlı tüccarının kullandığı tek seçenek gibi göründüğünden, bu muhtemelen Di Masse için de geçerli olmuştu. Tiftik ipliği ticaretine ilaveten, İzmir'den aldığı halılar ve meyvelerden başka, Venedik'ten edindiği diğer emtianın da ticaretini yapıyordu.[29] Bu ikinci bağlantıyı, Di Masse'nin, Venedik'te Giochim ve Fratelli di Marco'ya ait olan bir Venedikli dağıtımcının mallarını Amsterdam'da sattığından söz eden bir noterlik belgesinden öğreniyoruz.[30] Venedik, Amsterdam'daki Osmanlı ticaret topluluğunun (özellikle Rum) üyelerinden bazıları için bir sıçrama tahtası işlevi görmüşe benzese de,[31] sayısız diğer tüccarın kariyerleri ve bağlantıları üzerine mevcut bilgi göz önüne alındığında, Amsterdam'daki Osmanlı ticaret topluluğunun oluşumunda hayati bir rol oynadığını söylemek güçtür. Osmanlı limanlarıyla Amsterdam arasında gidip gelen gemilerin Venedik'e hiç uğramadığı gerçeği,[32] bu limanın 18. yüzyıl Osmanlı-Felemenk ticaretinde önemli bir rol oynamadığına işaret eder.

Ticari muamelelerine dair verilerin düzensiz niteliği nedeniyle, Di Masse'nin ticari faaliyetlerinde her bir ticari malın önemini değerlendirmek güçtür. Bununla birlikte, Hollanda'daki ticaretinin gerilemekte olduğu bir dönemde, muamelelerinde tiftik ipliğinin sıkça yer alması, bu malın onun açısından süregiden önemini ortaya koyar.

Di Masse'nin Doğu Akdeniz'le ticaret yapan ve onun ticari faaliyetlerini yakından izleyerek, gözlemlerini Osmanlı İmparatorluğundaki ticari muhataplarıyla paylaşan Thomas de Vogel adında önemli bir rakibi olduğu anlaşılıyor. De Vogel'in şimdi Amsterdam belediye arşivlerinde muhafaza edilen mektupları, Doğu Akdeniz'le alışveriş yapan bir 18. yüzyıl Felemenk tacirinin bugüne ulaşan yegâne kayıtlarını oluşturur. Gözlemleri, Di Masse'nin işlerinin en üst noktasının 1760'ların ortasında kendini gösterdiğini ve bundan sonra ani bir çöküşe uğradığını gösterir. Kaynaklarda, Di Masse'nin artan güçlüklerle karşılaştığını gösteren ilk işaret, onun 1766'da İzmir'deki Masse di Herabeth ve Oğulları tarafından onun adına yazılan senetleri ödemekte başarısız olmasıdır. Alexander di

29 GA 5075: 10263/168, 8997/689.

30 GA 5075: 8997/689.

31 Bkz. Van den Boogert'te Curmilli örneği, 2006: 134.

32 Bkz. Nanninga 1952: 764-73; Nanninga 1966: 1468-1513.

Masse'nin ana iş ortaklarından biri olan bu şirket, kardeşi Isaie di Masse tarafından işletiliyordu; ayrıca Amsterdam'daki diğer kumaş üreticileri ve tüccarıyla ticari bağları vardı.[33] Mevcut kaynaklardan Amsterdam'daki Alexander di Masse ile İzmir'deki şirket arasındaki ilişkinin tam niteliğini değerlendirmek güçtür. En bariz seçeneklerden biri, Amsterdam'daki Alexander'ın, İzmir'deki aile şirketinin temsilcisi olarak faaliyet göstermesi olabilir. Gelgelelim, Alexander'ın İzmir'le yaptığı ticari muamelelerin Masse şirketiyle yaptığı işlerle sınırlı olmaması gerçeği gibi, bu şirketin Amsterdam'daki başka tacirlerle ticari muameleler yapması olgusu, Alexander ile İzmir'deki Masse şirketinin yakın iş ilişkileri olmakla birlikte, bağımsız olarak hareket ettiklerini akla getiriyor. Amsterdam ve Leiden'deki veya İzmir ve İstanbul'daki her şirket veya bireysel tacirin başka limanlarda çeşitli alternatif iş muhatapları olması ve aynı anda birden çok ticari muhatapla ticaret yapmaları yaygın bir uygulamaydı. Dolayısıyla, Isaie di Masse tiftik ipliğini satması için Alexander'a gönderirken, Amsterdam'dan diğer kumaş sevkiyatını ayarlamaları için kumaş üreticileri veya tüccarıyla muhabere etmiş olması mümkündür.

Kardeşlerin ortak, yakından ilişkili bir ticari dünyada çalışıyor olduğu, Alexander di Masse'yi etkileyen mali krizin, İzmir'deki kardeşi üzerinde çok daha büyük bir etkisi olmasından da anlaşılır. Alexander, Isaie'nin ondan beklediği yükümlülükleri yerine getiremediği zaman, Amsterdam'daki senet sahipleri protesto etmeye başladılar[34] ve senetleri ödenmesi için İzmir'deki Isaie'ye iade ettiler. Isaie di Masse bu yükümlülükleri yerine getirmeyi başaramayınca, bir Felemenk mahmisi olması nedeniyle, Avrupalı kreditörleri Felemenk konsolosunun müdahale etmesini talep ettiler.[35] Bunun üzerine konsolosun yaptığı incelemeler, Isaie di Masse'nin, aralarında Türk, Yahudi, Rum, Ermeni ve yedi Avrupalının da bulunduğu kırk yedi yerliyi içeren ticari ağının epeyce geniş olduğunu ortaya çıkardı. Cezayir "dayı"sının İzmir'deki Cezayir topluluğunun mensubu olan kardeşi, Isaie'nin alacaklılarından biriydi ve görünüşe göre *miri* (imparatorluk hazinesi) borçları da vardı.[36] Alexander'ın Amsterdam'daki mali krizi ve onun sonucunda İzmir'deki Isaie'nin üzerindeki baskılardan dolayı, Isaie'nin mallarına Osmanlı gümrük memurları tarafından el konuldu ve Masse di Herabeth şirketi iflas etti.

33 GA 5075: 10288/321, 10522/671, 10535/948, 13587/1091, 10840/686, 10840/713; GA 332 [Vogel ailesi ve ilgili ailelerin arşivleri]: 38/583.

34 GA 5075: 10555/182, 10556/300.

35 Himaye sistemi hakkında bkz. Van den Boogert 2005: 63-115. Osmanlı uyrukları Bâb-ı Âli'den bir Avrupa sefaret veya konsolosluğunda tercüman veya hizmetli vb olarak hizmet ettiklerini bildiren bir berat elde etmek yoluyla himaye statüsü ediniyorlardı.

36 Nanninga 1964: 99-115.

Bu arada, alacaklıları arasında artan panik ve gitgide yığılan talepleri, Alexander di Masse'nin Amsterdam'daki özsermayesini yabana atılmayacak kadar düşürmüş olsa gerektir. 4 Ağustos 1768'de, De Vogel, önceki hafta Alexander'ın son kez Borsa'da görüldüğünü ve ardından işten çekildiğini kaydetti.[37] İki ay sonra De Vogel, Di Masse'den diğer yükümlülüklerini karşılamak üzere bir dizi senedi ödemek için sahip olduğu her şeyi satan yoksul bir adam olarak bahsediyordu. Artık alacaklıları onu kapatılmamış borçlarını talep etmek için ziyaret ediyorlardı.[38]

Alexander'ın bu mali krizi esnasında alacaklıların isteklerini karşılama arzusu, o dönemde mali durumunu bozmuş olabilir, ama anlaşılan dürüst bir ticaret adamı olarak şöhretini kaybetmemişti. 1779'da, kaynaklarda Amsterdam'daki bir Ermeni papaz olan Daniel Mgrieck'in cenaze masraflarını ödemeyi önerecek kadar parası olan bir hayır sahibi olarak ortaya çıkar.[39] 1784'te, İzmir'den Caspar di Carabeth adında bir tacir, kısa bir süreliğine Amsterdam'a geldi ve orada Volcker Kardeşlere, kendi adına Alexander di Masse'deki haklarını alma yetkisi verdi.[40] Bu iddianın Di Masse'nin 1760'lardaki krizinden mi kaynaklandığı, yoksa daha yakın tarihli bir anlaşmazlıktan mı doğduğu açık değildir. Açık olan, 1803'te öldüğü zaman, Alexander di Masse'nin artık yoksul bir adam olmadığıydı. Noterlik arşivlerine göre, mirası arasında başka şeylerin yanı sıra Amsterdam'da iki ev, 15.150 gulden değerinde mobilya ve elmas, 2055 gulden değerinde öteberi ve ilaç, hatırı sayılır tutarda alacak senedi ve bono, 2154 gulden nakit, ayrıca 103.247 gulden gibi muazzam meblağda alacağı vardı. Bu varlık, açıkça yabana atılmayacak bir serveti temsil ediyordu.[41] Ne yazık ki, şu anda eldeki kaynaklar Alexander'ın yeni servetini nasıl oluşturduğunu anlamamıza imkân vermiyor. Mirasa dahil olan tek ticaret malı, ölümüne dek İzmir'le ticareti sürdürdüğüne işaret eden (Doğu Akdeniz kökenli pamuklu kumaş olan) *dimi* ve kırmızı pamuk ipliğiydi.[42]

Alexander di Masse, Amsterdam'ın 19. yüzyıl başlangıcına kadar büyük ölçüde ömrünü tamamlamış Ermeni topluluğunun son üyelerinden biriydi. Alexander ile kardeşi Isaie'nin kariyerleri, Amsterdam ve İzmir'deki Osmanlı tüccarının ortak bir evrende nasıl iş yaptıklarını ve derecesini örnekler. Alexander'ın mirasında tiftik değil de pamuğun bulunması, onun ticari ağlarını ve deneyimlerini, o döneme gelindiğinde Doğu

37 GA 332: 42/83.
38 GA 332: 42/153.
39 GA 5075: 15718/519.
40 GA 5075: 15778/2359.
41 Van Dillen 1970: 472.
42 GA 5075: 17921/1024.

Akdeniz'den Hollanda'ya ana ihraç malı olarak tiftiğin yerini alan pamuğa aktardığını ve bunu, pamuk ticaretinde Rum tüccarların egemenliğine karşın başardığını gösteriyor. Böylelikle ticari faaliyetleri İzmir'le ticarete bağımlı hale gelmişti. Bu gibi etkenler, Di Masse'nin Hollanda'ya göç edip Amsterdam yurttaşlığını benimsemesi, onun kendi ülkesinden yabancılaşmak yerine girişimciliğinin simgesidir.

Osmanlı Ermenilerinin Amsterdam'daki ticari faaliyetleri ve varlığı tiftik ticaretine dayandığından, 18. yüzyıl içinde bu ticaretin durgunlaşmasıyla sayıları da azaldı. Onların yerine, Amsterdam'a Ermenilerden çok daha geç gelmiş Rum tüccarlar İzmir'le yapılan ticarete hâkim oldu. Amsterdam'daki önemli Rum tüccarlardan biri Stati Thoma'ydı. İsmi ilk olarak 1763'te noterlik kayıtlarına giren Stati Thoma'ya, Gio Mavrogordato ve Gio Anastasi'nin İzmir ve Patras Körfezi'ne dönüş yolculuğu için Felemenk gemisi *de Vigilante*'yi kiraladıkları bir sözleşmede rastlanır. Sözleşmenin imzalanması esnasında, Stephano d'Isay adında[43] bir tercümanın yardımına başvurması, o dönemde Thoma'nın ülkede yeni olduğunu akla getirir.

De Vogel, bilhassa başarılı sevkiyatları nedeniyle, Stati Thoma'nın ticari hamlelerini de dikkatle gözlemlemekteydi. De Vogel'in, Thoma'nın Amsterdam'daki ticari faaliyetleri hakkındaki yorumları, İzmir mahreçli pamuk ticaretinde Rumlara bağımlılığın olduğu kadar, bu ticaret dalında başat konumlarının da bariz tanıklığıdır. Bir dizi örnekte, De Vogel Thoma'nın İzmir'den aldığı pamuk ve pamuk ipliği, özellikle de kırmızı pamuk ipliğinin kalitesine hayranlığını ifade etti.[44] Pamuk ipliği ticaretindeki benzersiz başarısı sayesinde, Stati Thoma'nın satışları Amsterdam'daki bu ticaretteki kriterleri belirledi.[45] Bu pazardaki nüfuzu o kadar güçlüydü ki, mallarını ne zaman açık artırmada satmaya karar verse, fiyatlar derhal hatırı sayılır ölçüde düşerek, rakiplerinin kârlı satışlar yapabilmelerini engelliyordu.[46] Thoma'nın, yüksek fiyatla satamayacak olduğu zamanlarda bile, elinde daima önemli miktarda iplik olması sonucu ortaya çıkan bir durumdu bu.[47]

Pamuk ipliği ticaretinin yanı sıra Thoma, Amsterdam'a tiftik ipliği ve kuruyemiş de ithal ediyor[48] ve İzmir'e Felemenk yünlüsü ihraç ediyordu.[49] Tiftik ipliği ticareti de onun için önemli bir faaliyet alanı olmuş gibi

43 GA 5075: 10803/654.
44 Nanninga 1966: 1190, 1195; GA 332: 39/547, 40/207, 40/267.
45 GA 332: 40/581.
46 Nanninga 1966: 1211-12, 1215; GA 332: 41/42.
47 *A.g.e.*, 1220.
48 *A.g.e.*, 1234; GA 332: 39/510; GA 5075: 10820/395.
49 GA 332: 40/583.

görünüyor. De Vogel İzmir'deki ticari muhataplarına ara sıra Thoma'nın bu malından da Amsterdam'daki fiyatlarını düşüren tiftik ipliği satışından da bahsetmekteydi.[50] İzmir'deki muhataplarından kendisine Stati Thoma'ya gönderdikleriyle aynı kalitede tiftik ipliği göndermeleri istiyordu.[51] Di Masse'nin pamuk ticaretine girmesi gibi, Thoma'nın tiftik ipliği ticaretiyle ilgilenmesi de, bir ticaret dalında edinilen deneyimin bir diğerine uygulanmasını yansıtır. Bununla birlikte, daha önce de değinildiği gibi, gerek Ermeni gerekse Rum tüccarların faaliyetlerine ilişkin, noter senetleri ve İzmir ile Amsterdam arasında gidip gelen gemilerin kargo listeleri gibi mevcut belgeleme, bu iki tüccar grubunun temel olarak uzmanlaştıkları emtianın ticaretini yaptığına işaret eder.

Amsterdam'da, biri Ermeni diğeri Rum asıllı iki Osmanlı tüccarının ticari faaliyetlerine dair bu kısa betimlemelerin seçilmesinin nedeni, öncelikle kentteki ticari kariyerlerinin diğer tüccarlardan çok daha iyi belgelenmiş olmasıdır. Gelgelelim, özellikle Osmanlı İmparatorluğuyla ticarete ve memleketlerindeki bağlantılarına bel bağlamaları bakımından, kariyerlerinin Amsterdam'daki Anadolu kökenli diğer tüccarlardan önemli bir fark gösterdiğini düşünmek için bir neden yoktur. Daha ziyade, diğer sayısız Ermeni ve Rum tüccarlarının faaliyetleriyle ilgili bölük pörçük bilgiler bu kalıbı teyit eder. Buna Osmanlı tüccarlarının Amsterdam noterlerine kaydettirdiği vasiyetler de dahildir. Az sayıdaki bu vasiyetnamelerin neredeyse tümünün Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki mülklere ve vârislere atıf yapması çarpıcıdır. Amsterdam'da elli yıldan uzun süre yaşayan Stephano d'Isay, 1814 ve 1815'teki vasiyetnamelerinde, tümü de İzmir'de yaşayan erkek yeğenlerinden her birine –Paolo, George ve Stefano d'Isay– üçer bin, kız yeğeni Catherina d'Isay'a ise bin gulden bırakmıştı.[52] Bu bakımdan, Stephano d'Isay kesinlikle bir istisna değildi. Kızı Theresia d'Isay ile kocası Anastasio Thomasachi, 1791'de Amsterdam'daki notere vasiyetlerini kaydettirdikleri zaman İzmir'de hâlâ iki evi ve bir dükkânları vardı. Bu mülklerini 20.000 guldenle birlikte, Anastasio'nun erkek kardeşi, o dönemde Venedik'te yaşayan Gio Tomasachi'ye bırakmaya karar vermişlerdi.[53] Mal varlıklarını memleketlerindeki ailelerine vasiyet eden böyle tacirlerin erken bir örneği, vasiyetnamesini 1748'de Amsterdam'da kaydettiren Ermeni Avet di Yeremias'tır. Jeremias 45.000 guldenlik servetini kardeşi Jeremias di Eliazar'ın İstanbul'daki üç çocuğuna bıraktı. İstan-

50 GA 332: 40/574, 40/625, 40/734.

51 GA 332: 42/180.

52 GA 5075: 19487/93; 568: 19488/658.

53 GA 5075: 15853/437.

bul'daki kız kardeşlerinin dört çocuğu 18.000 guldeni aralarında paylaşırken, yine İstanbul'da yaşayan kız kardeşlerinden ikisi de, yılda 50 altın düka alacaklardı.[54] İster mülkler ister akrabalar bakımından olsun, Amsterdam'da yaşayan Osmanlı Ermeni ve Rum tüccarlarının vasiyetnamelerinde İzmir ve İstanbul'un tekrar tekrar ortaya çıkması, İzmir ve İstanbul Ermeni ve Rumlarını kuşatan ortak bir evrenin başka bir kanıtı olarak kabul edilmesi gerektiğini gösterir.

DİPLOMASİ VE TİCARET

18. yüzyıl sonuna doğru Osmanlı merkezi hükümetinin Amsterdam'daki Ermeni ve Rum tüccarlarının çıkarlarını Felemenk ihlallerine karşı koruma amaçlı diplomatik müdahalesi aracılığıyla Osmanlı ticaret dünyası daha belirgin bir Osmanlı çehresi kazandı. Bu durum, önceki iki yüzyıl boyunca imparatorluk sınırları dışındaki tüccar uyruklarının faaliyetlerine karşı hiç ilgi göstermemenin Osmanlı devletinin belirgin özelliği olması açısından, hayli şaşırtıcı bir gelişmeydi. Venedik'teki Osmanlı tüccarları üzerine yapılan araştırmalar, Osmanlı yönetiminin 16. yüzyılda, muhtemelen çoğu "darülharb"de yaşayan Müslümanlar olması nedeniyle, orada yaşayan tüccarını koruduğunu göstermiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi, bu millete verilen kapitülasyonlara, Venedik'le ticaret yapan Osmanlı tüccarlarına da aynı imtiyazların tanınmasına dair özel maddeler dahil ediliyordu. Gelgelelim, Fransa, İngiltere ve Hollanda kapitülasyonları karşılıklılığı ima eden benzer maddeler içermediği gibi, Osmanlı devleti tüccar uyruklarının işlerine müdahale veya Avrupalı korsanlarca ele geçirilen Osmanlı tüccarının mallarının iadesini veya tazminini düzenlemenin ötesinde, onları himaye etmiyordu.[55] Bu nedenle, 18. yüzyıl sonu Amsterdam'ında Osmanlı tüccarlarını himaye amaçlı diplomasiye başvurulması, Felemenk yetkililerini şaşırttı. Tartışma konusu olan, Osmanlı ticaret topluluğunun statüsü ve tabiiyetiydi.

Osmanlı müdahalesinin fonunu, Felemenk yetkililerinin gittikçe artan masrafları karşılamak için yeni vergiler koymasına yol açan Napolyon Savaşları oluşturuyordu. O döneme kadar artık çoğu Rum olan Amsterdam'daki Osmanlı tüccarlarından da bu vergileri ödemesi beklendiğinden, müdahale etmesi için Osmanlı hükümetine başvurdular. Hükümet bunu, İstanbul'daki Felemenk sefaretine verdiği bir muhtırayla derhal yaptı; muhtıra, padişahın Amsterdam'daki halis uyrukları ve tüccarla-

54 GA 5075: 9420/13498.

55 Korsanlar tarafından ele geçirilen malların tazmin edilmesine yönelik Osmanlı müdahalesi üzerine bkz. Van den Boogert 2001.

rı olarak betimlenen bir isimler listesiyle başlıyordu.[56] Ardından, tıpkı Osmanlı topraklarında yerleşik Felemenk uyrukların muaf olduğu gibi, bu Osmanlı uyruklarının bu tür vergilerden muafiyeti isteniyordu. Aksi halde, Osmanlı hükümeti kendi topraklarındaki Felemenk uyruklarının kendi uyruklarının tabi olduğu her türlü vergiyi ödemekle yükümlü tutacaktı.[57] Felemenklerin buna cevabı, Hollanda'daki Rumların ne seyyah ne de yabancı olduklarıydı, onların bu statüyü satın alıp Cumhuriyet yasalarına uyacaklarına söz vererek yurttaşlık yemini etmiş gerçek Felemenk uyrukları olduğunu iddia ettiler. Bu bakımdan kapitülasyonların uygulanması söz konusu olamazdı.[58] Kasım 1797'de Osmanlı hükümeti İstanbul'daki Felemenk sefaretine, kendisi de bir Rum olan baş tercüman Konstantin İpsilanti imzalı bir muhtıra daha gönderdi. Osmanlı bürokrasisinin Rum üyelerinin Amsterdam'daki kendi hemşehrilerinin çıkarları adına doğrudan müdahalesi, Amsterdam'daki Rum tüccarlarının Osmanlı hükümetini seferber etmek için kişisel bağlantılarından yararlanmış olabileceğini akla getiriyor. Aksi halde Amsterdam'daki bir grup Rum tüccarın Osmanlı hükümetinin yüksek katlarına ulaşıp, tekrar tekrar ve ısrarla müdahalesini sağlayabilmesi imkânsız olurdu.

İpsilanti'nin muhtırası, Hollanda'daki Rum tüccarlarının, bilhassa muhtırada adı geçenlerin, sadece ticaret yapmak için orada bulunan ve yerleşme niyeti olmayan Osmanlı uyrukları olduğunu bildirdi. Bu, ailelerce beyan edilmesinin yanı sıra söz konusu ailelerin hâlâ Osmanlı topraklarında yaşıyor olması gerçeğinin de kanıtladığı bir durumdu.[59]

Önceki dönemlerde Osmanlı yönetiminin kayıtsızlığına karşın, Osmanlı tüccarının, aslında bu kayıtsızlık döneminde Osmanlı İmparatorluğuyla bağlarını koparıp daha sonra yeniden kurması olası görünmüyor. 1790'lardan önce, Amsterdam'daki Osmanlı tüccarları ile Osmanlı hükümetinin üst düzeyi arasındaki bağlantıların açıkça ve sık sık yüzeye çıkmamış olması gerçeği, bu tür bağlantıların yokluğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aslında, Amsterdam'daki Osmanlı tüccarı, Osmanlı hükümetinin üst düzeylerindeki kendi millet mensuplarıyla bağlantılarını, tıpkı İzmir'deki ticaret muhataplarıyla olduğu gibi sürdürmüştür. Bu durum, Amsterdam'daki bir Rum tüccar olan Nicolas Marcella'nın daha sonraları Hollanda'da ilk Osmanlı konsolosu (şehbender) olarak atanmasında aşikâr olarak kendini gösterir.

56 Muhtırada, aşağıdaki birey ve firmaların isimleri yer alıyordu: Yani Mavrogordato, Yorghi Pitcipio et Ce, Dimitrio Schilizi et Ce, Tomozaschi et Ce, Freres Schilizi et Ce, Freres Marcella ve Michail Paterachi.

57 Nanninga 1964: 582-3.

58 *A.g.e.*

59 Hollanda Ulusal Arşivleri 1.02.20 [Dışişleri Departman Arşivleri, 1796-1810]: 889.

1798'de, Amsterdam'daki Osmanlı tüccarına yüklenen yerel vergiler meselesinin çözüme kavuşmasından önce, Napolyon'un Mısır istilası haberi İstanbul'a ulaştı. Bu durumun Osmanlı-Felemenk ilişkilerinde de sonuçları oldu, çünkü Hollanda 1795'te Fransız ordularınca işgal edilmesinden beri Fransa'nın bir müttefiki konumundaydı. Bu nedenle, Osmanlı hükümetinin Mısır istilasına karşı diplomatik misillemesi, imparatorluktaki Felemenk varlığına da yöneldi.[60] Felemenk sefiri Bükreş'e sürüldü ve Felemenk tüccarları Osmanlı hükümeti nezdindeki diğer Avrupa sefirlerinin himayesine başvurmak zorunda bırakıldı. 1802'de, diplomatik temasın yeniden başlamasının ardından, Amsterdam'daki Osmanlı Rum tüccarlar,[61] İpsilanti'nin 1797 muhtırası temelinde yerel vergileri ödemeyi yine reddetti. Daha sonra Osmanlı yönetiminin bu tüccarlara yardım girişimleri 1804'te Marcella'nın ilk şehbender olarak atanmasına yol açtı.[62] Marcella'ya verilen talimat, Felemenk yetkilileriyle bağlantı kurmak ve Felemenk limanlarını ziyaret eden Müslüman ve gayrimüslim Osmanlı tüccar, ziyaretçi, kaptan, tayfa ve diğer Osmanlı uyruklarını himaye ve gerektiğinde yardım etmesiydi. Ardından farklı Felemenk limanlarına gelen padişahın uyruklarının doğru dürüst himaye ve yardım görüp bu kişilerin kanuni imtiyazlarından yararlanmasını sağlamak için, bu limanlara temsilciler atamakla yetkilendirildi.[63] Gerçekte, sadrazamdan gelen bir mektupta belirtildiği gibi, Felemenk yetkililerin ona diğer devletlerin konsolosları gibi muamele etmesi ve görevini yerine getirmesinde yardımcı olması beklentisiyle, Marcella Osmanlı konsolosu olarak atanmıştı.[64]

Bu noktaya dek Amsterdam'daki Osmanlı tüccarlarından biri gibi görünen Marcella'nın, konsolos olarak atanmasını sağlayacak kadar Osmanlı yönetimini sadakatine ve yetkinliğine ikna edecek bağlantıları olduğu anlaşılıyor. Divan-ı hümayun tercümanlarının bu tüccarın çıkarına sık ve kişisel müdahalesi, ilk bakışta sıradan bir bürokratik süreç gibi görünebilir, ama bu tüccarın Osmanlı merkezi yönetimine kolayca ulaşması ve içlerinden birinin konsolos olarak atanmasını sağlaması, durumun bu kadar basit olmadığını düşündürüyor. Marcella 1767'de İzmir'de doğdu ve bir süre Patmos'ta yaşadı. Görünüşe bakılırsa, daha sonra tercüman olarak çalıştı ve Eflak beyi (1786-9) olan Prens Nikolaos Petrou Mavrogenis'in hizmetine girecekti.[65] Marcella'yı divan-ı hümayun tercü-

60 Nanninga 1964: 582-3.

61 Yerel vergileri ödemeye karşı çıkan gruptakiler: N. Marcella, G. Picipio, S. Schillizzi, Anton Curtovich, Dem. Schillizzi, Nic. Argenti, W. Paterachie, Steph. d'Isay ve A. Tomasachi.

62 Nanninga 1964: 703.

63 Leiden Üniversitesi Kütüphanesi, Cod. Or. 6890.

64 NA 2.01.08: 347.

65 Sfyroeras 1965: 123-9.

man çevreleriyle temasa geçiren de muhtemelen bu isim olabilir. Marcella daha sonra Avusturya'ya ve sonunda Amsterdam'a gitti. Kardeşlerinden biri olan Petro İzmir'de ticaret yaparken, bir diğeri Stephanos (Etienne), Boğdan prensinin memuruydu. 1803'te Marcella, o dönemde artık Amsterdam'daki en seçkin Rum tüccarlarından biri haline gelmiş olan Stephano d'Isay ile onun Felemenk karısı Geeretruida van Houten'in kızı Susana d'Isay'le evlendi. Amsterdam'da Marcella, George Tomasachi'yle birlikte çalıştı ve onun İzmir'deki kardeşi Petro'yla iş yaptı.[66] Tomasachi'yle ortaklığı 1814'teki ölümüne dek sürdü.[67] Ticari faaliyetlerine ilişkin dağınık bilgiler, İzmir'le ham pamuk, kuru incir, üzüm, tiftik, pamuk ipliği ve bazı diğer önemsiz emtia ticareti yaptıklarını gösterir.[68]

Marcella'ya dair bu kısa anlatı, onun Amsterdam'daki Rum topluluğuyla köklü ilişkiler kurduğu ve aynı zamanda Osmanlı merkezi yönetiminde, Osmanlı konsolosluğuna atanmasını sağlayacak bağlantılara da sahip olduğunu gösterir. Bu bağlantılar, Amsterdam'ın Osmanlı Rum ve Ermenileriyle, Osmanlı İmparatorluğundaki iş ortaklarını kuşatan ticari evrene farklı bir boyut getirdi. Alexander di Masse ve Stati Thoma gibi Osmanlı tüccarlarının kariyerleri, önemli miktarda Osmanlı emtiasının tedavül ettiğini ve geride bıraktıkları ülkelerinde güçlü iş, aile ve topluluk bağlarına sahip Osmanlı tüccar topluluklarının varlığını ortaya koyar. Amsterdam'daki Rum tüccarların kenti tehdit eden vergi dayatmaları konusunda Osmanlı müdahalesine başvurması ve bilhassa Marcella'nın Osmanlı konsolosluğuna tayini, hem Osmanlı İmparatorluğu içinde hem Amsterdam'da bu evrene ilave bir unsur olarak Osmanlı yönetsel varlığıyla sonuçlandı.

66 Marcella 1919: 241 n.; Schutte 1983: 577.

67 GA 5075: 19503.

68 Nanninga 1966: 1360, 1363-4.

Kısım IV

Sıradan İnsanlar

Yirminci Bölüm

EFENDİLER, HİZMETKÂRLAR VE KÖLELER

Erken Osmanlı Halep'inde Kentli İleri Gelenlerin Arasında Kapıların Oluşumu

Charles L. Wilkins

Osmanlı tarihi araştırmacıları çok uzun zamandır *kapı'*nın Osmanlı toplum ve siyasetinin yapıtaşı olduğunu kabul etmiş durumda. Son yirmi otuz yıldır seçkin kapılarının değişen yapıları, etkinlikleri ve işlevlerine ilişkin bilimsel kavrayışa önemli katkılar yapılmakta. Birçok tarihçi, yüksek devlet yetkililerinin ve diğer ileri gelenlerin bir zamanlar münhasıran merkezi hükümete ait sorumlulukları üstlenebilmek üzere büyük kapı örgütlenmeleri kurduğu 16. yüzyıl ortasından itibaren iktidarın yozlaşmasına ilgi göstermekte.[1] Bu araştırmaların temelinde, merkezi devletin siyasal kurumlarının ciddi güçlüklerle yüz yüze geldiği bir zamanda, hanedana dayalı devlet yetkesini ebedileştirmek açısından, daha büyük siyasi seçkinler grubuna ait bu patrimonyal kapı örgütlenmelerinin gereken idari aygıtı oluşturduğuna ilişkin temel argüman yatıyor.[2]

Sıradan, uyruk nüfuslar arasında kapıların nasıl biçimlendiği, değişen siyasal ve toplumsal koşullarla ne gibi değişimlere uğradığı konusu da, zorlu ama en az bu kadar önemli bir soru oluşturuyor. Kapının (kişinin yaşadığı) aileyle (kişinin bağlı olduğu) ilişkileri temel önemdedir. Başlangıç varsayımı, seçkin hizmet sınıfının (*askeri*) kapılarının hizmetkârları, köleleri ve bağlılarıyla birlikte akrabalığa dayanan bir aileden oluşurken, uyruk halkın (*reaya*) kapılarının sadece akrabalık ilişkilerine dayanan aile birimleri olduğudur. Gelgelelim, seçkin ve reaya arasındaki sınırın aralıksız çekişme ve değişim halinde olduğuna ilişkin kurumsal gerçeğin yanı sıra, gerek seçkin gerek reaya kapılarının oluşumunda hatırı sayılır içsel çeşitlemelerin varlığına dair oluşum halindeki bilimsel görüş, bu tabloyu daha da karmaşıklaştırıyor.[3]

---

1 Akdağ 1966; İnalcık 1977; İnalcık 1980a: 286, 296-303; Abou-el-Haj 1974; Kunt 1983. Taşra ümerasının örnek olay incelemelerini veren eserler arasında Griswold 1983; Cohen 1973; Rafeq 1966 ve Sakaoğlu 1998 vardır.

2 Hathaway 1997; Peirce 1993: 229-65.

3 Askeri-reaya sınırlarının mükemmel bir genel bakış ve eleştirisi için bkz. Canbakal 2007.

Bu görüşe katkıda bulunan çalışmalar sosyoloji, antropoloji ve cinsiyet araştırmalarının kuram ve yöntemlerinden yararlanarak, erken yeniçağ ve yeniçağ dönemlerinde "geleneksel" Ortadoğu ailesi hakkındaki özcü (*essentialist*) varsayımlarına meydan okumaya başladı. Bu tür eserler, kapı yapısındaki kuşaksal döngülerin izini sürüyor, bölgesel ve kültürel çeşitlemelerin haritasını çıkarıyor, aile oluşumunu etkileyen çevresel etkenlere işaret ediyor ve "aile"nin kendisinin kurgulanmış doğasına ışık tutuyor.[4] Margaret Meriwether'ın, coğrafi Suriye'nin kuzeyindeki önemli bir Osmanlı ticari ve idari merkezi olan 18. ve 19. yüzyıl Halep'i üzerine öncü araştırması, genellikle a'yan olarak tanımlanan ayrı, fakat bileşik bir toplumsal grup olarak kentli ileri gelenlerin aile dinamiklerine odaklanıyor. Yerel olarak atanmış askeri-idari kadrolar, ulema ve tüccardan oluşan kentli ileri gelenler, imparatorluğun her yerindeki kentlerde çeşitli yapılanmalar halinde faaldi ve çoğunlukla merkezi devlet yetkilileriyle yerel reaya arasında siyasal aracılık rolleriyle ayırt ediliyordu.[5] Meriwether'ın çalışması, temelde bir aile tarihi olmakla birlikte, araştırmasının egemen kentli sınıfa odaklanması gerçeği, aile uygulamalarına ilişkin vardığı sonuçların seçkinlere özgü siyasal stratejiler kadar, genel nüfusun toplumsal alışkanlık ve âdetleriyle de ilgili olduğu anlamına geliyor.[6] Nitekim kentli ileri gelenler, yöneten ile yönetilen arasındaki sınırın her iki yanında da yer alıyor ve her iki toplumsal kesimi yansıtan uygulamalara katılıyorlardı. 17. yüzyıl Halep'ine odaklanan elinizdeki makale, Osmanlı toplumunun demografik açıdan önemli ve nüfuzlu bir tabakası olarak kentli ileri gelen kapılarının araştırmasına bir katkı yapmayı amaçlıyor. Kentli ileri gelenler en çok merkezi yönetime karşı benzeri görülmemiş bir siyasal nüfuzu kullandıkları 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl başıyla ilişkilendirilmekle birlikte, yüksek toplumsal statü, servet ve bir ölçüde siyasal nüfuzla tanımlanan bu kentli ileri gelen gruplarına daha önceki yüzyıllarda da rastlanıyordu.

Hepsi de kentli ileri gelen seçkinlerin üyesi olan bir asker, sivil memur, âlim veya tacir, çeşitli yollardan kendisine ait bir kapı inşasına koyulabilirdi; ama evlilik, himaye (*intisap*) bağlarının kurulması ve köle ya da hizmetkârlar edinilmesi işlemi üç temel strateji olarak öne çıkıyordu – aslında bu üçü de örtüşen ve birbiriyle ilişkili yollardı.[7] Evlilikler birkaç amaçla yapılıyordu: Seçkinlere mensup erkeklerin, aileler arasında

4 Tucker 1988; Duben 1985, 1990; Duben ve Behar 1991; Gerber 1989; Cuno 1995; Establet ve Pascual 1994.

5 Siyasal oyuncular olarak kentli ileri gelenlerin klasik formülasyonu, Hourani 1968'dir.

6 Meriwether 1999: 30-68, genel.

7 Findley 2006.

ittifaklar kurmak üzere benzer statüde kadınlarla olduğu kadar, görünüşe bakılırsa çokeşlilik veya cariye alma gibi uygulamalara boyun eğmesi beklentisiyle, kendinden daha aşağı statüdeki kadınlarla evlendikleri de oluyordu.[8] İntisap bağları, özellikle kapının insan kaynaklarını genişletmek yönünde, en az bu kadar işlevseldi.[9] Toplumsal ve mesleki konumuna bağlı olarak, bir Osmanlı asker veya bürokratının, kapısının çıkarlarını daha da genişletmek üzere stratejik mevkilere yerleştirebileceği kişileri himaye ettiği yahut daha nüfuzlu bir yetkiliyle bir ilişkiye girip kaderini onunkine bağladığı olabiliyordu.

Bu makale, örtüşen hami-mahmi bağları kategorisine de biraz değinerek, aslında kapı oluşturmanın üçüncü stratejisine, yani hizmetkâr ve köle edinilmesi veya istihdamına yoğunlaşıyor.[10] Bunu yaparak, seçkin kapılarının maddi varlıklarını muhafaza etmek ve nüfuzlarını kabul ettirmek üzere insan kaynaklarını orta ila büyük ölçekte örgütleme yöntemlerini ayırt etmeye çalışıyor. Kapı reislerinin her iki grubu da benzer şekillerde istihdam ettikleri ve aralarındaki hukuki ve toplumsal ayrımları önemsemedikleri düşünülerek, hem özgür doğmuş Müslümanları hem de köle/azatlıları ele alıyor. Aslına bakılırsa, İslami kölelik kurumu, gerek hukuk kuramında gerek toplumsal uygulamada, kölelerin Müslüman toplumla bütünleşmesini ve toplum içinde hareketliliğini destekliyordu. Bir dizi İslam öncesi ve İslam geleneklerini tanımlayarak İslami köleliği karşılaştırmalı bir çerçeveye oturtmaya yönelik yakın tarihli bir girişim, kapı kurumunun, Müslüman toplumlarda kölelerin toplumsallaşmasının birincil olmakla kalmayıp aynı zamanda *zorunlu* etmeni olduğunu ileri sürer.[11]

Bu araştırmanın temel kaynaklarını, imparatorluğun her kent ve kasabasındaki Osmanlı kadılarının yürüttüğü yerel mahkeme zabıtları (*sicillat-ı mehakim-i şeriye*) oluşturuyor; Halep kadı sicilleri şu anda Suriye Ulusal Arşivlerinde muhafaza ediliyor.[12] Halep şeriye mahkemesi, öncelikli olarak mülk sahibi kişilerin başvuru merciiydi, bu da mahkeme sicillerinin daha alt sınıflardan çok, bu grubun çıkarlarını temsil ettiği

---

8 Bkz. örneğin, Pierce 1993: 28-56; Hathaway 1997: 109-24; Meriwether 1999: 111-52.

9 Osmanlı memur sınıfında intisap ilişkisi üzerine bkz. Findley 1980: 30-9. İlgili ortaçağ kurumu istisna için bkz. Mottahedeh 2001: 82-93.

10 Osmanlı İmparatorluğunda köle sahipliği, yeniçağ başı Akdeniz havzasında daha geniş toplumsal bir görüngünün yalnızca bir parçası olarak görülmelidir. Araştırmacılar Toskanalıların köle sahipliği uygulamalarını hatırı sayılır dikkat göstermiştir. Bkz. örneğin, Bono 1999, 1988.

11 Ze'evi 2000.

12 Suriye Ulusal Arşivleri'nde muhafaza edilen mahkeme sicilleri kataloğu için bkz. Marino ve Okawara 1999. Bundan sonra bu tür sicillere göndermeler SMS olarak kısaltılacak, ardından cilt ve sayfa numaraları ile hem Hicri hem de Miladi tarihleri verilecektir.

anlamına gelir.[13] Bu kayıtlar yerel toplumun özünü yansıtan ve bu nedenle İslam hukuku, sultani örf ve yerel âdet arasında, yerel siyasal ve toplumsal çıkarların aracılığıyla gerçekleşen bir çatışma ve uzlaşma yeri olarak görülmelidir; aslına bakılırsa, bu hukuk mahkemelerini "İslami" yerine, çok etnikli Osmanlı devletinin doğasıyla uyumlu olacak şekilde "Osmanlı" diye tanımlamak daha doğru olur.[14] Aksi belirtilmedikçe, bu analizde kullanılan şeriye sicilleri 1640 ila 1700 dönemine aittir.

KAPILAR VE HİZMETKÂRLAR

Hizmetkâr olarak çalışan özgür doğmuş kişiler, gerek ticari kuruluşlarda gerek kapılarda çok sayıda bulunuyorlardı. Zanaat ve ticaret loncalarında (esnaf),[15] usta ile çırak arasındaki kilit unsur, emek kiralaması (*isti'car*) denilen İslami hukuk kavramına dayalı kısıtlayıcı bir karşılıklılıktı: Çırak güvenilir emek sunar, karşılığında usta da nakit para, mal, oda ve yatacak yer, eğitim veya bunların bir toplamını sunardı.[16] Karşılıklılık bağlayıcıydı, çünkü her ne kadar usta (*üstad, muallim*) çıraklarını (tekili *ecir, sani'*) doğrudan doğruya istihdam etse bile, lonca bu hiyerarşik ilişkiyi hafifleten yanal ve diğer mesleki bağlar oluşturuyordu. Örneğin, 1660'ta gümüş işlemeciler loncası (*sırmakeşiye*) üyelerinden birini zanaatteki tüm çırakları eğitmesi için seçtiği zaman, fiilen çırağın ilk ustasına bağımlılığını sınırlamış oldu.[17] Bazen kadıların da çırağın hakları olarak gördüğü durumlara müdahale ettiği oluyordu. 1645'te mahkeme, isteksizlik gösteren bir berbere (*hallak*) çırağını eğitmesini emretti, çünkü kadıya göre, berber en başta, çırağını hizmetleri karşılığında eğiteceği vaadiyle işe almıştı.[18]

Kapıda efendi ile hizmetkârın ilişkisi de karşılıklılığa dayanıyordu, ama mübadele edilen manevi ve maddi mallar yelpazesi daha geniş ve işin içine giren toplumsal gruplar daha çeşitliydi. Bununla birlikte en önemlisi, efendi-hizmetkâr ilişkisindeki hiyerarşide etkili olan kısıtlamalar daha azdı. Bir kapıdaki hizmetkârlar, kısa süreyle istihdam edilen anonim gündelikçilerden, ömürlerinin büyük bölümünü aileyle geçiren ve üyeleriyle yakın toplumsal bağlar geliştiren ev hizmetkârlarına kadar çeşitlilik gösteriyordu. Boyutları çok büyük farklılıklar gösteren seçkin kapılarda, kapının reisine ve aile üyelerine hizmet eden özgür doğmuş kişiler, aralarında özel görevleri olan hizmetkârların, kâtip ve imam gi-

---

13 Belki bu tarafgirliğin en iyi kısa tartışması Doumani 1995: 10-11'dir.
14 Bu meselelerin daha eksiksiz bir tartışması için bkz. Ergene 2003: 99-124.
15 Bu dönemde Osmanlı loncalarına ilişkin genel bir tanıtım için bkz. Faroqhi 1994: 586-95.
16 Tyan 1971; al-Halabi 1905: 117-22; ve Shaykhzada 1910: II, 367-405.
17 SMS 28: 111; krş. SMS 28: 190.
18 SMS 24: 363.

bi okuryazar kadroların ve askerlerin bulunduğu çeşit çeşit görevlilerden oluşabilirdi. Bu görevliler genelde kapıya, başlangıçta bir sadakat sözüyle (*bay'a*) kurulan intisap ilişkisiyle girerlerdi.[19] Bu ilişkiyi günbegün pekiştirmişe benzeyen mübadele, Roy Mottahedeh'in "çıkar karşılığı şükran" adını verdiği, kapı reisinin elindeki imkânlardan ücret, maddi harçlık, barınma, himaye ve diğer avantajları ihsan ettiği, hizmetkârın da sadakati ve görevlerini (bunlar her neyse) güvenilir bir şekilde yerine getirerek "şükran"ını gösterdiği bir ilişkiydi.[20] Bu ilişkiye hiçbir üçüncü taraf aracılık edemezdi, bu nedenle kuramsal olarak, efendinin himayesi ve desteği daha kapsamlı, dolayısıyla hizmetkârın itaati de daha mutlaktı.

Kapı reisi ve özgür hizmetkârları arasındaki ilişkiye hükmeden toplumsal kuralların kavranışının genelde sözlü temelde olduğu ve kapı bağlarının ketumiyeti düşünülürse, bunların bulunup ortaya çıkarılması gerçekten zordur. En azından bazı örneklerde, emek kiralaması (*isti'car*) bazı ilişkilerin hukuki çerçevesi, hiç değilse başlangıç noktası olarak hizmet etmişe benziyor. Özgül hizmetler sağlayan ve kişilerin emeklerini bir seferde birden çok işverene kiraladığı isti'car sözleşmeleri, genellikle yukarıda sayılan ticaret ve zanaat birlikleri de dahil, çok geniş bir dizi insani emek çeşidi işin içine giriyor ve yönetiliyordu. Öte yandan, bir kişinin emeğini tam ve münhasır kullanımını sağlamak için yapılmışa benzeyen, bu arada bir patrimonyal kapının koşulları hakkında fikir veren emek kiralama sözleşmeleri de vardı.[21] Her ne kadar tarihleri münhasıran 16. yüzyıla ait olsa da, "öz-kiralama" (*el-icare bi'n-nefs*) belgeleri, kapı emeği toplamanın esnek bir yasal mekanizması olarak kendini gösterir. Bu belgelerden, erken Osmanlı döneminin bölük pörçük kayıtlarından günümüze ulaşan bir avuç örnekte, imparatorluğun başka bölgelerinden –Arnavutluk ile Ankara, Kayseri ve Ayıntap gibi Anadolu şehirlerinden– gelen delikanlılar, sabit bir dönem için, en yaygın olarak üç yıllığına, bedelin türü ve miktarındaki çeşitlemelerle, Halep'in bireysel sakinlerine kendilerini kiralamayı kabul etmişlerdi. Haleplilerin kentlerinin dışından emek kiralamaları, bunun da ötesinde, sağlam bir kapı inşa stratejisi de olabilir; ne de olsa, yeni gelen göçmenler tipik olarak yerel toplumda hiçbir rakip sadakatin yanı sıra kapı reisinden gelenden bağımsız, başka hiçbir istikrarlı gelir kaynağına sahip olmuyordu.

Öz-kiralamanın özgül bir örneği olarak, 1553'te Müslüman bir Arnavut olan Haydar bin Süleyman diye biri, Halepli bir Müslüman olan Ka-

---

19 Fleischer 1986a: 19-20.

20 Mottahedeh 2001: 72-8.

21 Emeğini bu şekilde kiralayan kişiye *ecir has* deniyordu. Bkz. Tyan 1971; al-Halabi 1905: 120 ve Shaykhzada 1910: II, 393.

raman bin Davud'a, üç yıllığına kendini kiralamasının (*acara nefsahu*) karşılığında, efendisi ona yıllık 5 *kıbrısî* ve ilaveten bir gömlek (*gamis*), pantolon (*saravil*), ceket (*gunbaz*) ve sarık (*'imame*) verecekti.[22] Haydar'ın bir delikanlı ve Halep'te gelip geçici bir yabancı olduğunu, kendisini çalışma süresi dışında hiçbir kısıtlama olmaksızın kiraya verdiğini ve işvereninin ona giysiler alacağını öğrendiğimize göre, bütün bunlar onun bir patrimonyal kapıya yakında bağlanacağına işaret eder. Giysilerin –Osmanlı dünyasında statünün önemli bir işaretleyicisi olan– özenle sağlanması, hizmetkâr Haydar'ı kapı reisine bağlayarak, onu reisin "adamı" ve kapının itibar ve nüfuzunun bir yansıması haline getiriyordu. Şunun da belirtilmesi gerekiyor ki, Haydar'ınkine benzer öz-kiralama sözleşmeleri kuramsal olarak gönüllü anlaşmalarken, müstakbel hizmetkârın alacaklılara, kişisel düşmanlarına veya köle tacirlerine karşı ihtiyaç duyduğu himayeyi sağlayabilmek gibi bir ek avantaja sahipti.[23]

Öz-kiralama sözleşmelerini gözden geçirirken, şeriye mahkemesinin, en azından 16. yüzyılda, maddi mallar mübadelesiyle tanımlandığı zamanlarda iki taraf arasındaki sözleşme bağlarını bir dereceye kadar düzenlemeye tabi tutmuş gibi göründüğü de unutulmamalıdır. Böyle bir yasal çerçeve, bu ilişkiye ilk girdikleri anda efendilere ve hizmetkârlara bir dereceye kadar güvence vermiş olabilir, ama aralarındaki güven ilişkisi arttıkça, mahkeme düzenlemesine gitgide daha az ihtiyaç duyuyorlardı. Daha genel olarak, mevcut kaynaklar rehber kabul edilebilirse eğer, kendini kiralama sözleşmelerinin 17. yüzyıla gelindiğinde gözden kaybolması, ya kapı emeğine nezaret edecek mahkemenin yetkisinin tek taraflı küçültülmesine veya büyük seçkin kapılarını örnek alarak, kentli ileri gelenlere ait kapıların, işlerini kendi kendilerine düzenlemesine yönelik haklarını kabul ettirmesine işaret ediyor olabilir.

Hizmet ilişkilerinin, özellikle kendini kiralama gibi maddi yükümlülüklerin yerine getirilmesinin ardından, ille de kalıcı ve uzun süreli olması gerekmiyordu. Görünüşe göre, intisap bağlarına bakıldığında, tarafların bu bağları sık sık kopardıkları anlaşılıyor. 16. yüzyıl sonlarına doğru yazan Osmanlı tarihçisi ve edibi Mustafa Âli (1541-1600), ilerleyebilmek amacıyla, bir yüksek devlet yetkilisinden diğerine bağlılıklarını sık sık değiştiren devlet memurlarından yakınmaktaydı.[24] 17. yüzyıl Halep'inin şeriye mahkemesi, intisap ilişkilerini fiilen tanımıyordu, ama mahkeme sicilleri bu tür ilişkilerin fesih muamelelerine ışık tutuyor. Efendi genel-

22 SMS 1: 63. Belgede atıf yapılan kıbrısî sikke Venedik dükası olabilir. Kıbrıs adası o dönemde Venedik'in hâkimiyeti altındaydı.

23 Bazı çağrıştırıcı kanıtlar için bkz. SMS 1: 82.

24 Fleischer 1986a: 209.

likle resmi konumuyla tanımlandığı için, ona özgü bir jenerik terim kullanılmamakla birlikte, kaynaklar tipik olarak özgür doğmuş hizmetkârlara *hâdim* olarak gönderme yapar.[25] Mevcut az sayıda örnek, yüksek devlet yetkililerinin sık sık özgür doğmuş hizmetkârları, Halep civarındaki kırsal kesimleri yönetmeleri, özellikle asayişi koruyup kanunu uygulamaları için, bölgede polis şefi tarzında görev yapmak üzere *subaşı* veya kendi vekilleri olarak istihdam ettiğini düşündürüyor. Hizmetkârlar (*hâdim*) ayrıca askerilerin maiyetlerinde de görülür ve bu özellikleriyle askerlerin kölelerinden (*'abd* veya *memlûk*) ayrılırlar.[26] Bu konum, bariz şekilde hâdimlerin seçkin kapılarında yaptıkları görevler yelpazesinin sadece bir kısmını oluşturur.

Ümeralarla kurulan uzun vadeli bir intisap ilişkisinin belki tipik örneği, Halep'in vaktiyle defterdarı (en yüksek maliye memuru) olan Hacı Mehmed Efendi ile hâdimi Zülfikâr Bey bin Kaya Ali arasındakidir. 1663 tarihli bir *ibra*'da (hak iddiasının geri çekilmesi) bu iki birey, Mehmed Efendi'nin hâdimi Zülfikâr Bey'i Abin köyünün subaşısı yetkisiyle gelirlerini toplamakla görevlendirmiş olduğu yirmi yıllık bir dönemin ardından hesaplaşıp ödeştiler.[27] Mahkemenin hâdimler ve azatlı köleler arasında herhangi bir ayrım yapmadığının göstergesi olarak, aynı gün Hacı Mehmed Efendi ayrıca azatlı kölesi (*mu'tak*) Gürcü kökenli Yusuf bin Abdullah üzerindeki tüm hak iddialarını da geri çekti; azat ettiği Yusuf ardından "uzun bir süre" gayrimüslim baş vergisi toplanmasında hâdimi olarak ona hizmet etti.[28] Bu belgelerin dili temelde aynıydı. İntisap ilişkisinin mali yönlerinin ötesine geçerek, efendi ile hâdim veya hami ile mahmiyi birbirine bağlayan taahhütlere değinen belgeler de vardır. 1656'da aslı Diyarbekir'e dayanan, Müslüman olmuş genç bir mühtedi Hasan bin Abdullah, mahkemede, vaktiyle Halep valisinin yeniçerilerinden biri olan İsmail Ağa'nın hâdimi bulunduğunu, ama İsmail Ağa'nın, dönünceye kadar kendisini Halep'in bir mahallesinin imamına bırakarak Kahire'ye gitmiş olduğuna tanıklık etti. Ağa, mahallede çeşitli yönetsel sorumlulukları olan ve belki kendisi de bu memurla intisap ilişkisi olan imama, kentteki hâdimlerini idare etmesi için yetki vermiş gibi görünür. Hasan, mahkeme önünde artık İsmail Ağa'nın

25 Hâdim kimi zaman hadımlara gönderme yapmak için kullanılmasına karşın, burada ele alınan örneklerin çoğunluğunda, kastedilen bu değildi; bkz. Lewis 1990: 56; Redhouse 1980: 818-19.

26 Subaşı istihdamının 1645'e ait bir örneği için bkz. SMS 24: 11. Bu yetkiyle, hâdimler aynı zamanda hamileri adına köylülerle borç sözleşmeleri de yapabiliyorlardı.

27 SMS 2: 408. Abin (Halep'in güneybatısındaki Ma'arrat Mirsin kazasında yer alan) köyünün gelirleri, başlangıçta, defterdarlığı döneminde dirlik olarak Hacı Mehmed Efendi'ye tevcih edilmiş olabilir. Daha sonraları muhtemelen tefecilik sayesinde köyün mali denetimini bilfiil sürdürmeyi başardı.

28 SMS 2: 407.

hizmetinde olmayı arzu etmediğini ve imama karşı her türlü hak iddiasından vazgeçtiğini beyan ederek "istediği yere" gitmeyi talep etti. İmamın bu tanıklığı doğrulamasından sonra, kadı görünüşe göre eski hâdime istediği izni verdi.[29] Önemli bir husus, kadı efendinin asıl ilgilendiği konunun fiilen intisap ilişkisini tek taraflı olarak bozan Hasan'ın, efendisi İsmail Ağa'yla ilişkisindeki yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğinden çok, Hasan ile imam arasında kapanmamış bir borç veya hak iddiası olup olmadığıydı. Böylelikle mahkeme böyle intisap ilişkisinin sona erdirilmesine, sadece dolaylı olarak ve bu ilişkiler borçlar ve diğer mali muamelelerden doğan maddi yükümlülükler yarattığı zaman aracılık ediyor gibi görünür. Mahkeme sicillerinin, intisap ilişkisinin kendisine açıkça değinmemesi, olası kendini kiralama istisnasıyla birlikte, taahhütlerin ancak yükümlülük ve hesap sorulabilirlik gibi konularda bağımsız gelenekler uyarınca gayrı resmi olarak veya kapı çevresinde yapıldığını düşündürür.

Başka bir mahkeme belgesi de en az bu kadar önemlidir. Aynı yıl, 1656'da Girit adasından Giorgio oğlu Giovanni adında bir Avrupalı (*Efrenci*), bir Osmanlı denizcisi olan Veli Kapudan bin Abdullah'ın hâdimi olduğunu mahkemeye bildirdi. Belki Girit'te sürmekte olan Osmanlı askeri seferinde ele geçirilen bir Venedikli olan Giovanni, artık Veli Kapudan'ın hizmetinden ayrılıp bir Hıristiyan olarak kalma arzusunu dile getiriyordu. Mahkemede bizzat hazır bulunan Veli Kapudan da Giovanni'nin ifadesini doğruladı ve Giovanni'nin o andan itibaren üzerinde taşıması için olayı kaydeden bir belge hazırlandı.[30] Bu davada kadı bu iki birey arasında var olması mümkün herhangi bir resmi sözleşmeyle ilgilenmemişti.[31] Daha çok, kafasında iki başka amaç var gibi görünür. Giovanni artık bir hamiden veya kapıdan yoksun olduğu için, kadı onun köleleştirilmemesi veya kaçak bir köle diye yakalanmaması için kişisel statüsünü saptama ihtiyacını görüyordu. Bir o kadar önemli husus da, aynı zamanda Giovanni'ye İslama geçmeyi düşünmesi için yeterince fırsat vermek istemesiydi. Bu örnekteki kadının düşüncelerini, Halep mahkemesinin aynı biçimde bu sicillerde belgelenen Hıristiyanların Hıristiyan köle satın almasına yönelik tutumuyla karşılaştırabiliriz. Bu tür örneklerde, satışın tamamlanmasından önce, yasaya göre Hıristiyanlar Müslüman köleye sahip olamayacağı için, kadı genellikle köleye, İslama geçebileceğini ve böylece Hıristiyan efendilere bağlanmaktan kaçınabileceğini hatırlatırdı.

---

29 SMS 3: 779.

30 SMS 3: 795.

31 Aslına bakılırsa, bu belgede eksik olan iki taraf arasında borçlar, komisyonlar veya diğer ticari etkileşimlerden doğmuş olabilecek hak iddialarından hiç söz edilmemesidir; belki bu meseleler başka bir belgede çözüme bağlanmıştı.

Kadı, bu tür durumlarda bir Hıristiyan kapıya bağlanmasının, kölenin Müslüman toplulukla etkileşimini kısıtlayacağı, dolayısıyla onun ihtidanın avantajlarından yararlanmasında artan fırsatları da engelleyeceğini düşünürdü.[32] Bu doğrultuda, Hıristiyan Giovanni'nin bir Müslüman kapı üyesi olmaktan intisapsız bir konuma geçişi, *kadı*nın gözünde başıboş bir ruhun Müslüman âlemine girme konusunda kaybedilen bir fırsatı temsil ediyordu. Burada mahkeme üstü örtülü olarak bir Osmanlı memurunun kapısında hizmeti, Müslüman topluluğa yararlı bir sosyalleşme ve özümseme süreci olarak görüldüğünü de kabul etmiş oluyordu. Giovanni'nin davası, mahkeme yetkililerinin intisap ilişkilerini, dolaylı bile olsa, biçimlendirme tarzının, hâdimin gayrimüslim olduğu durumlarda efendi-müntesib ilişkilerini bir ihtida aracı olarak gördüğünü düşündürüyor.

Belirli durumlarda, mahkeme yetkilileri efendi ve hâdim arasındaki ilişkiyi, hâdimi kapı ekonomisi değer belirlemelerine dahil etmek yoluyla da tanıyordu. nafaka ve çocuk yardımı tahsislerine benzeyen bu değerlendirmeleri, mahkeme genellikle yolculuk eden bir tüccar veya seferdeki bir asker olan namevcut bir erkeğe, hanesinin masraflarının karşılanmasının devamını sağlamak için yapıyordu. Hanenin günlük masrafını belirlemekte mahkemeye, başlıca aile üyelerinin alışmış oldukları yaşam tarzı rehberlik etmiş gibi görünür. Nitekim, 1679'da Halep mahkemesi "tüccarların gururu" Hacı Yusuf Çelebi bin Hacı Salaheddin el-Arifi'nin gıyabında, günlük 1 *guruş esadî* gibi hatırı sayılır bir nafaka bağladı.[33] Bu tutar, karısı Hatice binti Ahmed Efendi Zühreví'nin, reşit olmamış iki çocuğu Seyyid Muhammed Salih ve Tayyibe'nin, çocuklara bakan bir kadın köle (*cariye*), Hatice'nin hizmetine bakan ikinci bir kadın köle ve hanenin pazar ihtiyaçlarını gören bir erkek hâdimin günlük ihtiyaçlarını karşılayacaktı.[34] Gelgelelim, hizmetkârlar açısından bir harçlık almanın otomatik bir uygulama olduğu kuşku götürür: Nüfuzlu ailelerden kadınlar, muhtemelen bu bakımdan daha başarılıydı. Zaten Hatice de nüfuzlu bir Şii aile olan Zührevilere mensuptu.[35]

Hâdimin kapı mensubiyetinden yararlanması madalyonun bir yüzüyse, diğer yüzü de kendi hissesine düşen yasal sorumluluklardı. Hâdimin yükümlülüğü, kapı reisinin ve bağlılarının bedensel bir zararı tazmin (*diyet*) için mahkemeye verildiği durumlarda doğuyordu. 1655'e ait bir davada, bir köylü ailesi, oğulları bir askerinin maiyetinde –un öğüterek– hizm

32 SMS 30: 254, 1074/1664 tarihli; SMS 32: 411, 1085/1674 tarihli; SMS 36: 91, 1098/1687 tarihli.

33 Arapça *ghirsh asadi* (çoğul: *ghurush asadi*) veya Felenekçede *leuventhaler* olarak bilinen sikke hakkında bkz. Pamuk 1994: 963-4.

34 SMS 34: 160. Nafaka uygulaması hakkında bkz. Meron 1971; de Bellefonds 1971a.

35 Salari 1992: 70-71, 145; Meriwether 1999: 193.

Kendi anlatısına göre, 17. yüzyıl Ermeni seyyahı Eremya Çelebi de ebeveyninin onayıyla nüfuzlu bir Ermeni tarafından evlat edilip yetiştirilmiş ve onun tarafından eğitilmişti.[36] Bu örnekler, 19. yüzyıl Osmanlı uygulamalarını andırır; bunlar Ehud Toledano'ya göre,

> Kapılar, himaye yörüngeleri dahilindeki yoksul ailelerden kız, bazen de erkek çocukları alır, onları kendi hanelerinde büyütür, yiyecek ve barınak karşılığı emeklerini kullanır, onları ihtiyaca ve yeteneklerine göre eğittikten sonra evlendirir ve kendi hayatlarını kurmalarını sağlar... bu meyanda kendi himaye ağlarını genişletmiş olurlardı.[37]

Halep'ten verdiğimiz örneklere bakarak, daha fazla imkâna sahip ailelerin de, geleceklerini garantiye almak için çocuklarını seçkin konumundaki ailelerin yanına yerleştirip yerleştirmediğini merak etmekten insan kendini alamıyor. Toledano bu uygulamayı, köle ticareti küçülmeye ve köleler daha az bulunmaya yüz tuttukça bir "ikame düzenleme" olarak betimler. Bu ve diğer örneklerde, şeriye mahkemesinin yaptığının, kentli ileri gelen kapılarının çıkarlarını geliştirmek için "stratejik" evlat edinmeler olan bir uygulamayı zımnen onaylamak olması mümkündür.

KAPILAR VE KÖLELER

Osmanlı İmparatorluğunda kölelik uzun zamandır, köleleştirilen kişilerin askeri ve yönetsel kadroları oluşturmak üzere yetiştirildiği sultani devlet eliyle yürütülen gönüllü olmayan bir toplama sistemiyle (*devşirme*) olduğu kadar, kölelik bağıyla hoş görülüp düzenlenen daha eski bir İslami hukuki ve toplumsal rejimi kapsayan, çarpıcı çeşitliliğiyle nitelenmiş olgudur.[38] Elinizdeki araştırma, tanımında içlemleyici olmayı ve Toledano'yu izleyerek,[39] tüm önemli kategorileri bağımlılık derecesine göre tek bir kesintisizlik çizgisinde ele almayı amaçlıyor:

1. Köleleştirilen erkeklerin devlet aygıtı içinde padişahın hizmetkârları ve mülkü olarak eğitilip yükseldikleri askeri-idari veya *kul* köleler;
2. *Kul* statülü kölelere paralel bir süreçte siyasal seçkinlerin kapılarında cariye veya eş olarak hizmet edecek köle kadınlar olan *harem* köleleri;
3. Köleleştirilen kadın ve erkeklerin devlet dışı seçkin kentli kapılarında çeşitli işlevlerle hizmet ettiği ve padişahın kul yasasıyla

36 Eremya Çelebi Kömürcüyan 1988: x.
37 Toledano 1998: 164; 2007: 73.
38 Kunt 1983: 41-2; Faroqhi 1994: 564; Pierce 2003: 315; ve Toledano 2007: 20-1.
39 Toledano 2007: 33.

değil de, klasik İslam hukuku uyarınca köle olarak tanımlanıp yönetildiği ev hizmeti köleliği;

4. Köleleştirilen kişilerin genellikle hükümet veya siyasal seçkinlerce kurulan geniş tarımsal mülklerde istihdam edildiği tarımsal kölelikten, hüküm giymiş mücrimlerle karışık olarak Osmanlı donanmasının gemilerinde kürek çekmekte kullanılan kadırga forsalarına kadar değişen büyük çaplı kurumsal kölelik.

Bütün bu biçimlerde, kölelik bir tür himaye, "hiçbir şekilde eşit olmayan iki ortak arasında gönüllülüğe dayanmayan bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi" olarak tanımlanabilir. Efendi zor kullanabilir, fakat bu ilişkinin düzgün işlemesini istiyorsa, son tahlilde köleleştirilen kişiyle kısıtlı bir karşılıklılık temelinde uzlaşmaya varmak zorundadır.[40] Toplumsal ve siyasal aracılık rolleri düşünüldüğünde, Halep'in –bu araştırmanın da odağı olan– kentli ileri gelenlerin kapıları kullar, harem ve ev içi hizmet kölelerinin (1., 2. ve 3. grup) bazı bileşimlerine yuva oldu.

Özgür doğmuş hâdimlerin tersine, kapı kölelerinin meta konumu, tanımlanmayı ve araştırılmayı kolaylaştırır; bu çalışmanın dayandığı Osmanlı şeriye mahkemesi, fiilen öncelikli olarak sahiplik çıkarlarını korumak için kullanılan bir kurumdu. Diğer malzemelerle de tamamlanması halinde mahkeme sicilleri, başka konularla birlikte esir ticaretinin çeşitli yönlerine, köle nüfusun demografisine, köle sahibi nüfusun kompozisyonundaki kalıplara ve kölelerin takip edebilecekleri kentli ileri gelen kapılarla bütünleşme kanallarına ışık tutabilir. 16. ve 17. yüzyıllarda durağan bir kurum olmaktan çok uzak olan kölelik, askerlerin Halep'e yerleşmesi ve kent toplumuyla bütünleşmesiyle birlikte, kent ileri gelenlerinin kapıları arasında yaygınlaşmış gibi görünür, çünkü askerlerin ağırlıklı olarak köle ve hâdimlerden yararlanan kapı inşa stratejileri, askeri olmayan toplumsal seçkinlerin geniş bir kesimince de model alındı.

Halep'te ve diğer Osmanlı kentlerinde kentli ileri gelenlerin kapılarında köle emeğine olan talep, kazançlı ve önemli çapta bir ticareti beslemeye yetecek boyuttaydı. Köle ticareti öncelikle imparatorluğun uç boylarında, özellikle Kafkasya, Karadeniz havzası ve Nil vadisinde resmi olarak onaylanmış akınlarda alınan esirlere dayanıyordu; ama aynı zamanda imparatorluk dahilindeki çeşitli nüfuslar arasında yasadışı kaçırma ve köleleştirme faaliyeti de yok değildi.[41] Halep mahkeme sicilleri, özgür

40 Toledano 2007: 33.
41 Wilkins 2015.



Resim 20.1 Şam'da varlıklı bir üst sınıf evinde, Nureddin Odası (kabul salonu), yaklaşık 1707. Metropolitan Museum of Art, New York.

doğmuş Müslümanların köleleştirildiği ve bir kadıya başvurması üzerine serbest bırakıldığı örnekler içerir.[42] Mahkeme aynı zamanda yerli çocukların esir olarak satılmak için kaçırılması olaylarıyla da mücadele ediyordu; gerçi bu faaliyetin ne kadar yaygın olduğunu söylemek zor. Sünni Müslümanlarca mülhid değilse bile heterodoks olarak görülen, İsmaili Şiiliğinin bir kolu olan yerel Dürzi topluluğuna mensup kişiler kaçırma

42 Son dönem Osmanlı İmparatorluğunda özgür Müslüman kişilerin köleleştirilmesi araştırması için bkz. Saydam 1996.

olaylarına en çok maruz kalanlar gibi görünüyor.[43] Aslında tam anlamıyla kölelik olmasa bile, zorla çalıştırma da mali bağımlılık durumlarında uygulanabiliyordu. 1662'de Halep'te yaşayan bir kadın mahkemeye gelip bir yeniçeriye borcu olduğunu, askerin bunun karşılığında ergenlik çağındaki oğlunu, bu borç kapanana dek kendisi için çalışmasını istediğini bildirdi. Yeniçeri, kadın oğlunu hizmetinden çıkarmaya kalkışacak olursa, alacaklı olduğu tutarın tamamını derhal ödemesini talep edeceğini de eklemişti.[44] Bu düzenleme, özellikle askerlerin önemli tefeciler olduğu bir ekonomide, bir borç köleliği biçimine işaret eder.[45]

17. yüzyıl Halep'inde kentli köle nüfusunun boyutu ve bileşimi, kent ileri gelenlerinin kapılarında yaratabildikleri üretken emek türü ve hacmine dair ipuçları sunar. Halep gibi 100.000 kişilik bir kentte kölelerin sayısı muhtemelen 3000 ila 5000 kadardı. Diğer köle sahibi toplumlarla karşılaştırıldığında küçük olmasına karşın, bu köle nüfus yine de çeşitli ve uzak bölgelerden geliyordu. 1640-1700 arasında mahkeme sicillerinde yer alan satışlar ve azat belgeleri üzerine bir araştırma, Osmanlı köle nüfusunun başat olarak erkek –dönemin başından sonuna dek ortalama %60– olduğuna ilişkin başka bir yerde gözlemlenen bulguları teyit eder.[46] Halep'te gerek özgür gerekse köle işgücü, diğer kentlerden daha büyük bir ergil nüfusa sahip olabilir, çünkü kent Anadolu ve Arap toprakları arasındaki kervanlar için ana menzillerden biriydi ve askeri seferler için stratejik bir lojistik merkeziydi.[47] Ne ki, uzun dönemli bir tarihsel perspektiften bakıldığında, 18. yüzyılda Osmanlı orduları ve vassalları, Avrupa devletleriyle serhat akınları ve toprak genişlemesiyle sağlanan ölçekte köle alma imkânlarını yitirdikçe, erkek nüfusun çokluğu yerini kadınlarınkine bırakacaktı.[48]

Halep'in kentli ileri gelen kapıları aynı zamanda 17. yüzyılın büyük bölümü boyunca her iki cinsiyetten Ruslar ve Gürcülerin ağır bastığı, kendine özgü bir köle etnik grup karışımını barındırıyordu. Bir mahkeme sicilleri araştırması, Gürcüler ve Rusların bir arada, toplam köle nüfusunun ortalama %65'ini oluşturduğunu, bu oran içinde Gürcülerin payının %33, Rusların da %32 olduğunu gösterir. Habeşli, Nübyeli, Macar ve Çer-

43 Müslüman Şii grupların köleleştirilmesi hakkında bkz. Erdem 1996: 20-3.

44 SMS 27: 384.

45 Halep kredi piyasasında askerlerin rolü hakkında bkz. Masters 1988: 153-64; ve Wilkins 2010: 175-9.

46 Wilkins 2015.

47 Bazı benzerlik ve karşıtlıklar sunan diğer Osmanlı kentleri üzerine çalışmalar. Bkz. Sak 1989: 163; Jennings 1987: 295.

48 Zilfi 2010: 189-235.

kes etnik grupları da büyük azınlıklardı.[49] Savaş halindeki Osmanlı ve Safevi imparatorlukları arasındaki Kuzey Kafkasya sınır boyunda yer alan Gürcistan, 16. yüzyıldan itibaren siyasal parçalanmaya ve nüfusunda büyük çaplı köleleştirmelere tanık oldu. Halep'teki Rus kölelerin benzer oranı, Karadeniz sahil şeridinin kuzey kesiminde Osmanlı bağlı devleti Kırım Tatarlarının 16. yüzyıldan itibaren yaptıkları düzenli akınların sonucuydu.[50] Toplam köle nüfusu içinde Gürcü ve Rusların ağırlığı, Osmanlılar ve Ruslar (ve iki tarafın vassalları) arasındaki çatışmaların gittikçe artan jeostratejik önemine işaret eder.

Bu köleleri alan Halep kentinin ileri gelen kapılarını ne diğer Osmanlı kentlerindeki kentli ileri gelen kapılarının genel bir şablonu ne de içsel olarak farklılaşmamış bir seçkin sınıf olarak görmek gerekir. Mevcut mimari kanıtlara dayanarak, Halep haneleri, yalnız Kahire değil, komşu Suriye kenti Şam da dahil olmak üzere, Arap eyaletlerindeki diğer büyük kentlerdekilerden daha küçük inşa edilmiş gibi görünür.[51] Dolayısıyla Halep kapılarının, köleler de dahil büyük maiyet kalabalıklarını barındırma kapasitesinin nispeten sınırlı olduğu anlaşılıyor. En az bu kadar önemli bir husus da, kentli ileri gelen tabakayı oluşturan grupların –askeri-yönetsel kadrolar, dini kurumlar ve tüccar topluluğu– hepsinin kapı inşa etmekte farklı amaçları, dolayısıyla da farklı stratejileri olmasıydı. Azat olaylarına dair bir araştırmada hemen fark edilen husus, köle sahipleri arasındaki alım ve satımlarda asker ve sivil bürokratlardan oluşan bir grup olan askeri-idari kadroların başatlığıdır. Nizami ve başıbozuk askerler de dahil edilirse, kentsel nüfusun aşağı yukarı %5'ini oluşturan[52] askeri-idari kadrolar, kölelerle ilgili davaların yaklaşık yüzde 50'sinde taraf olarak baş gösterir.[53] Bu kalıbın nedenleri çeşitlidir. Bu gruptaki ekâbirler köleleri toplayıp, nüfuzlarını genişletmek amacıyla, bu köleleri kendi denetimleri altında devlet mevkilerine yerleştiriyorlardı. Hizmetlerinin karşılığı dirlik tevcihleriyle ödüllendirilen üst düzey görevlerdeki askeri kadrolar, yasa gereği seferlere fazladan silahlı asker getirmek zorundaydılar ve köleler bu role yeterince uygundu. Daha genel olarak, muharebe meydanlarında ele geçirilen esirlerin satışı, bir Osmanlı askerine önemli bir gelir getirebildiği gibi,[54] askerin bu esirleri çıkar bağları ve ittifakları

49 Wilkins 2015.
50 İnalcık 1979: 37-40; İnalcık 1994: I, 283-5; Brunschvig 1960.
51 Hathaway 1997: 5-16, 32-51; Khoury 1997: 120-33; Meriwether 1999: 96-7; Abdel Nour 1982: 130.
52 Wilkins 2010: 115-52.
53 Wilkins 2005: II, 238.
54 İnalcık 1979: 26-7, 36; Raymond 1973-4: II, 680-1; ve Zilfi 2006: 237.

kurabilmek için hediye olarak verdiği de oluyordu.[55] Bütün bunlar, köleleri ev hizmetkârı veya cariye olarak istihdam etmek gibi en yaygın stratejiyi tamamlayan veya çeşitlendiren uygulamalardı. Diğer toplumsal gruplarla karşılaştırıldığında, bu kadroların sahip olduğu erkek kölelerin çok fazla olması,[56] köleleri en çok asker, kâtip veya doğrudan efendinin işini destekleyen erkek egemen mesleklerde istihdam edildiğini düşündürür.

Askeri-idari kadroların, köleleri kendi işlerini destekleyecek şekilde istihdamına benzer bir tarzda, tüccarlar da güvenilir ve ehliyetli –kapının ticaret ağını coğrafi olarak genişletebilecek ve operasyonlarını çeşitlendirebilecek– ticari temsilci toplulukları inşa etmek için çok sayıda erkek köle satın alıyordu. Çeşitli Osmanlı kentlerine dair araştırmalar, tüccarların, işlerini yürütmekte ağırlıklı olarak azatlı kölelere bel bağladığını ve onlara çok büyük tutarlarda sermayeyi emanet ettiğini gösterir.[57] Bu örneklemde tüccarların, sahip oldukları köle sayısında –bütün örneklerin %20'sini temsil ettiği düşünülürse– sadece askeri-idari kadroların gerisinde kalması, onların kapı inşasında kölelere verdikleri önemin altını çizer.[58] Halep'in uluslararası, uzak mesafeli ticaretin bir düğüm noktası olarak büyük önemi de, buradaki ticari faaliyetlerin köle istihdam oranını yükseltmekte etkisi olabilir.

Kentli ileri gelen ve genel nüfus arasında köle sahibi olan bazı başka gruplar da söz edilmeyi hak ediyor. Çoğu askeri-idari seçkinlerin akrabaları olan seçkin kadınların, kölelerle ilgili bütün davaların yüzde 10'unda kendilerini göstermesi, dolayısıyla köle sahipleri olarak üçüncü sırada gelmesi, askeri-idari kapıların her iki cinsten köleye genel erişimini yansıtır. Seçkin kadınların kölelerinin neredeyse bütünüyle kadın olması, onların da kadınlardan oluşan kendi özel maiyetlerini geliştirebildiklerine ilişkin gözlemi doğrular.[59] Eğitim, yargı ve din görevlileri geniş sınıfını oluşturan ulemanın sahip olduğu kölelerin sayısı görece azdır; ama bu durum, onların köle sahibi olmaya ilgi duymamasından çok, ulemanın küçük nüfusunun bir sonucu olabilir.[60] Ulemanın sahip olduğu kölelerde kadın ve erkek arasındaki aşağı yukarı var olan denge, bu grupların ev içi hizmeti ve/ya cariye olarak kadın köleye olan talebinin daha fazla oldu-

---

55 Bkz. örneğin, Hathaway 1995b; 1997: 110.

56 Wilkins 2015.

57 Edirne'de bu uygulamanın kanıtları için bkz. Barkan 1966: 28. Bursa hakkında bkz. İnalcık 1969: 119; ve Sahillioğlu 1985: 74. Ankara hakkında bkz. Ongan 1974: 48, 113. Halep mahkeme sicillerinde bu tür uygulamaların kanıtları için bkz. Meriwether 1999: 97, 191; SMS 27: 491, 1074/1663 tarihli ve SMS 33: 63-4, 1088/1688 tarihli.

58 Wilkins 2005: II, 439-40.

59 *A.g.e.*, II, 440-1.

60 Köle sahipleri olarak bir ulema tartışması için bkz. Zilfi 2010: 222-3.

ğuna işaret eder. Diğer Müslüman gruplar arasında, esnafın bile köleleri olabilmekle birlikte, ancak içlerinde daha varlıklı olanlar bu güce sahipti.[61] Halep nüfusunun kabaca dörtte birini oluşturan yerli Hıristiyanlar da köle sahibi olarak faal olmakla birlikte, bu olgu, büyük ölçüde varlıklı erkek tüccarlarla kısıtlı kalmış gibi görünür.[62]

Kentli ileri gelen kapılarının reisleri, hangi toplumsal gruptan olursa olsun, köleleri kolayca satın alabilirdi, ama bir köleyi, kapının üretken ve durumundan hoşnut, sonuç olarak sadık bir üyesi haline getirme süreci, cidden zor bir işti. Şimdi burada, köleliğin, ne kadar asimetrik bile olsa, efendi ile köle arasında müzakere ve uzlaşmayı gerektiren bir tür himaye ilişkisi olduğu varsayımına dönelim. Aşağıda, bir kapı reisinin kapıyla bütünleştirmek üzere köleyle "orta yol"da buluşmak için yapabilecekleri yer alıyor. (1) Efendinin bir köle kadını çocuğunun annesi olarak tanıması (*ümmü'l-veled* statüsü); (2) azat etmek; (3) hediyeler (*hibe*); (4) mirasa dahil etme (*vasiyet*) ve (5) kölelerin hayır vakıflarının lehdarları olarak beyan edilmesi. Mahkeme sicillerinde en sık karşılaşılan örnek olarak *ümmü'l-veled* statüsünü ve azat etmeyi ele alalım.

En baştan bilinmesi gereken husus, efendi ile köle arasındaki karşılıklı kabulün daima olasılıklı bir süreç olduğu ve kolaylıkla kölenin çeşitli nedenlerle kaçması veya yeniden satılmasıyla sonuçlanabilecek olmasıydı. Kaçmayla ilgili olarak, 16. yüzyıl Osmanlı şeyhülislamı Ebussuud Efendi, konunun kendi çağındaki önemini vurgulayacak şekilde kaçak köleler hakkında yasal görüşünü açıklayan çok sayıda Osmanlı uleması arasında yüksek mevkii açısından tek örnektir.[63] Kendi açılarından, Osmanlı kadıları köle sahiplerinin kaçak kölelerini geri getirme hakkını düzenli olarak korudular; çeşitli kentlerdeki kadılar araştırmalar ve soruşturmalarda işbirliği yaptılar. Halep mahkeme sicillerinde kaçak kölelerle ilgili davaların mutlak sayısı küçüktür, ama olduğu zaman, kölelerin yakalanıp kimi zaman yabana atılmayacak coğrafi mesafelerden sahiplerine iade edildiğini gösterir.[64] Toledano'nun 19. yüzyıl kölelerinin yaşamlarına dair geniş araştırması, çok geniş bir koşullar dizisinin köleleri kaçmaya zorladığını gösterir. Bazıları kronik fiziksel istismar ve zorunlu kürtajdan

61 Raymond 1973-4: II, 681-2; Fisher 1980b: 38; Faroqhi 2000b: 13. Halep'teki kalıplar, çok sayıda esnafın köleye sahip olduğu Kahire'dekilerle zıttır. Bu, Raymond'a göre, köle sahipliğinin Mısır toplumsal yapısıyla bütünleşme derecesini gösterir.

62 SMS 32: 130, 1083/1672 tarihli; SMS 35: 604, 1097/1686 tarihli.

63 Düzdağ 1998: 204-6; Çatalcalı Ali Efendi 1856: 175-7; Minkarizade Yahya, Harvard Hukuk Fakültesi Kütüphanesi Yazmaları 1402: 156-8; ve Yenişehirli Abdullah 1849: 201-2. 16. yüzyıl başında kaçak köleler üzerine odaklanmış bir tartışma için bkz. Seng 1996: 152-63.

64 SMS 25: 318, 1059/1649 tarihli; SMS 30: 99, 10730/1665 tarihli. Başka araştırmalar için bkz. Seng 1996: 159-60; Seng 1999: 31-2; Sak 1989: 193-6; Walz 1978: 205-6; Ongan 1974: 104.

uzaklaşmaya çalışırken, diğerleri yeniden satılmayı veya yeniden satış yoluyla bir köle ailesinin dağılmasını önlemek istiyorlardı; sadece özgür olmak için kaçanlar da oluyordu.[65]

Kadın köleler için, kültürel ve toplumsal bütünleşmenin kilit olayı, efendisinden bir çocuğa hamile kalmak olduğu söylenebilir; bu, kadına ümmü'l-veled (çocuğun annesi) statüsü veriyordu. Yasa gereği, böyle bir köle kadının çocuğu özgür doğmuş bir Müslüman oluyor ve doğum yaptıktan sonra, bu kadın da artık tekrar satılamıyordu.[66] Fiili uygulamaysa önemli değişiklikler gösterir. Bazı efendiler, kadın kölelerinden çocuk sahibi olduktan sonra onları azat edip ardından derhal onlarla evleniyorlardı.[67] Eğer çocuk oğlansa ve oğlan, efendisinin kapısında onun yerini alacak niteliklere sahipse, annesinin statüsü daha da gelişiyordu. Ne var ki, bazı efendiler, bu statüyü vermeyi reddediyor veya yasaya başka türlü karşı geliyorlardı. Bazı efendiler çocuğun doğumundan sonra ümmü'l-veledi başka adamlarla, belki bir bağlısı veya akrabasıyla evlendiriyorlardı; bu sonuncusu bazen mahkemenin de onayladığı bir uygulamaydı.[68] Efendi ölürse, vârislerinin kölenin bu statüye yönelik hak iddialarına karşı çıkması nadir bir durum değildi.[69] Hepsi göz önüne alındığında, mahkeme sicillerinin *ümmü'l-veled* statüsündeki kadın kölelerin karma bir deneyimini sunması, bu iddiaya sık sık karşı çıkıldığını gösterir; statü verildiği zaman bile, uygulanması güvence altında değildi ve etkili bir şekilde savunulması gerekiyordu.

Gerek erkek gerek kadın kölelerin deneyiminde ortak nokta, azat edilme umuduydu. İslam hukuku, hepsi de efendinin tek taraflı yaptığı üç tip azadı öngörür: Derhal veya "dindar" azat (*'ıtk*), efendinin ölümünden sonra yürürlüğe girecek şartlı azat (*tedbir*) ve efendinin belirli bir para veya emek karşılığında köleye özgürlük verdiği sözleşmeli azat (*mukatabe*).[70] Halep'teki azat kalıpları, genelde efendinin böyle bir eyleme, söz konusu kölenin kaygılarına karşılık bir uzlaşma stratejisi olarak, ancak seçici bir yaklaşımla başvurduğunu düşündürüyor. Mahkeme sicillerine göre, 1640 ve 1700 arasında Halep'teki tüm azatların %98'i derhal azattan (*'ıtk*) olu-

65 Toledano 2007: 79-107.

66 Schacht 2000; Brunschvig 1960.

67 Bkz. örneğin, SMS 35: 665, 1097/1686 tarihli.

68 SMS 30: 275, 1074/1664 tarihli; SMS 27: 294, 1071/1661 tarihli; SMS 28: 594, 1073/1663 tarihli.

69 Tucker 1985: 183-5; Fisher 1980b: 5; Zilfi 2010: 162-4. Halep'te ümmü'l-veled statülerini savunmak için mahkemeye giden kadın örnekleri arasında, SMS 26: 368, 1071/1661 tarihli; SMS 4: 63, 1090/1679 tarihli; SMS 27: 294, 1971/1661 tarihli davalar yer alır.

70 Brunschvig 1960; krş. Erden 1996: 152-3. Köleye efendisi adına ticari işlerini yürütme izninin verilmesi (ve böylece *me'zun* statüsüne ulaşması), köleye iyilik etmenin ve yasal yetersizliğini azaltmanın bir diğer yoluydu. Bkz. de Bellefonds 1971b; Marmon 1999: 6, 13.

şuyordu. Tedbiri ve sözleşmeli azat tipleriyle karşılaştırıldığında, anında azadın efendinin özgül olarak kölesini ödüllendirmek veya hizmetinin bedelini ödemek için planlı ve kasıtlı bir edim olma ihtimali düşüktür. Tam da bu doğası nedeniyle, gerek tedbiri gerek sözleşmeli azatlar, bariz bir biçimde köleye, efendisiyle bağının süresiz olmadığı işaretini veriyordu. Birçok örnekte, diğer etkenler azatların zamanlamasında daha önemli rol oynamış olabilir. Diğer Osmanlı kentlerinde azat araştırmaları, çeşitli durumların –bir oğulun sünneti, kölenin Müslüman olması, oğulun evlenmesi, sahibinin bir sefere katılması ve sahibin Osmanlı hiyerarşisinde terfii gibi– efendiyi kölesini azat etmeye teşvik ettiğini göstermiştir.[71] Kaldı ki, Halep mahkeme sicillerinde 1640 ve 1700 arasında kaydedilmiş anında azatların tümünün kabaca %20'si, aynı köle sahibinin daha uzun, iki ya da daha çok azat silsilesinin bir parçası olarak yürütülmesi de, bu azat eyleminin, köle ile sahibi arasındaki ilişkilerin bir yansıması olmayıp, köle sahibinin kişisel yaşamındaki bir olayın dolaysız sonucu olmasının muhtemel olduğunu gösterir. Diğer yüzde 10, belge metninde göndermelere dayanarak süregiden bir miras ihtilafı bağlamına yerleştirilebilir; bu davalarda, vârisler vefat edenin geride bıraktığı köleleri azat etmekteydi. Özetle örneklerin ağırlıklı bölümünü oluşturan anında azadı kullanarak, efendi, kölesini kendisinden soğutmak hatta kaçmaya veya direnmeye itmek pahasına, kendi üstün yasal ve toplumsal konumunu hatırlatacak şekilde kartlarını ona göstermeden oynamış gibi görünür.

SONUÇ

Hâdim ve köle unsurları toplamak konusunda, Halep'in kentli ileri gelenleri zorunlu olarak farklı stratejiler kullandılar, ama ortak amaç sadık ve kalıcı bir kapının kurulmasıydı. Efendi-hâdim ilişkilerinin yapısı ve dinamikleri açısından bazı sınırlı sonuçlara varılabilir. Sonuçlar sınırlıdır; çünkü yukarıda tartışıldığı gibi, mahkeme, hizmet ve intisap ilişkilerini, ancak maddi değerlerin birtakım sözleşmeli alışverişleri gerektirdiği veya dinsel bağlılık olarak (Sünni) İslamın önceliğiyle ilgili olduğu sürece ele alıyordu. İlk ve mahkemenin etki alanıyla bağlantılı olarak, anlaşmazlıklarını düzenli olarak kadı mahkemesine götüren loncalar, mahalleler ve yerel olarak tayin edilen askeri birimler gibi diğer örgütlenmelerin tersine, karmaşık örgütlenmeler olan kentli ileri gelen kapıları, âdetlerini kendileri belirleyen ve iç anlaşmazlıklarını mahkeme sistemine gitmeksizin kendi içlerinde çözebilecek bir özerkliğe sahip yapılardı.[72] İkincisi, 16.

71 Fisher 1980b: 50, Galabov 1960'tan alıntılayarak.
72 Wilkins 2010.

yüzyıl sicilleri uzun dönemli bir gerçekliği yansıtıyorsa, kapı reislerinin hâdim ve kapı halkı toplamakta kullandıkları yöntemler, türdeş olarak gayri resmi değil, daha çok mahkeme tarafından düzenlenen kendini kiralama sözleşmesiydi; bu sözleşmeler imparatorluğun başka kesimlerinden göç eden genç erkeklerle özellikle kalıcı ilişkiler kurmak için kullanılmış gibi görünür. Üçüncüsü, hâkim dinsel çevrelerden askeri kadrolara kadar değişen kentli ileri gelen grupları, yetişkin erkek akrabaların tam rızasıyla evlat edinme uygulamasını, belki istisnai potansiyeldeki çocukları özel olarak seçmek yoluyla kapılarını inşa etmenin bir yolu olarak benimsemişe benzer. Kapılarda hâdim ve mahmi istihdam etmekte başvurulan yolların yarattığı genel izlenim, bu yöntemlerin daima faydacılık, esneklik ve akışkanlığa dayandığıdır.

Köleler açısından, mahkeme sicilleri kölenin efendisiyle arasındaki ilişkinin kapsamı ve doğasının, kapı reisinin yarattığı ev içi dünyanın kişiselliği doğrultusunda büyük değişiklikler gösterdiğini düşündürür. Çocuklarının köle annelerini azat edip onlarla evlenen efendiler olduğu gibi, bunları düpedüz cariye olarak sömürenler de vardı. Ne ki, azatlar kalıbı, kapı reisinin denetimi elinde tutması şeklinde genel bir eğilimi akla getiriyor. Anında azat yönteminin baskın kullanımı ve diğer, uzun dönemli azat düzenlemelerinin neredeyse hiç olmayışı, kapı reisinin otoritesinin çok güçlü olduğu bir kapı kültürünün hüküm sürdüğüne işaret eder. Efendilerinin kötü muamelesiyle ilgili şikâyetleri belgeleyen mahkeme sicilleri ile direniş ve kaçma örneklerinin buna denk seyrekliği, kölelerin teselli bulup başa çıkmayı başardığı bir toplumsal alan elde ettiği bir kapı kültürünün varlığını düşündürüyor. Toledano'nun imparatorluktaki köle diaspora toplulukları üzerine araştırmalara dair yakın geçmişteki sentez çalışması da kölelerin psikolojik olarak yeni çevrelerinin yabancılığına, kısmen özgün kültürlerinin unsurlarını korumuş toplu ritüellere katılım sayesinde ayak uydurmayı başardıklarını ileri sürer.[73]

73 Toledano 2007: 204-54.

Yirmi Birinci Bölüm

PADİŞAHIN ONAYINA TABİ OLMAK

17. ve 18. Yüzyılda İstanbul'da Lonca Antlaşmaları İçin Müzakere Eden Zanaatkârlar

Suraiya Faroqhi

Seçkinler dışındaki Osmanlılar ve gündelik yaşamları, belki uzak mesafelerde iş yapan tüccarlar bir yana bırakılırsa, 20. yüzyıl tarih yazımına epey geç girdi. Gelin görün ki, 21. yüzyıl tarihçileri bu kayıp zamanı telafi etmeye hazır ve istekli. Zanaatle uğraşan Osmanlı erkekleri, hatta zaman zaman kadınları, artık hak ettikleri ilgiden nasiplerini almaya başlamış durumdalar. Sözünü edebileceğimiz Fahri Dalsar'ın Bursa, Robert Mantran'ın İstanbul ve André Raymond'un Kahire üzerine çalışmaları gibi dikkate değer istisnalara karşın, erkek veya kadın zanaatkârlar 1980'lerden önce kent tarihlerinde nadiren boy göstermişlerdi.[1]

Fakat son yıllarda artık münferit erkek, kadın ve aileler, tarihçilerin dikkatini çekmeyi başarmış ve mikro-tarih Osmanlıcı tarih üretiminin kabul gören bir parçası haline gelmiş durumdalar.[2] Geç ortaçağ ve erken modern dönem Avrupa tarihinde çok uzun zamandır olduğu üzere, Osmanlı araştırmacıları zanaatkârların birbirleriyle ilişkilenme tarzına odaklandılar. Bu tür ilişkilerin özgül bir örneğini, tam olarak söylemek gerekirse, lonca mensuplarının birbirinden "haberdar olma" tarzını çözümlemek yoluyla, bilim insanları lonca özerkliğinin kapsamını kavramaya çalıştılar. Bununla birlikte, bu meseleyi farklı bir bakış açısından görmek için, aynı zamanda, birbirlerini gözlemlemek ve sapkın davranışı yetkililerin dikkatine sunmak yoluyla, lonca esnafının nasıl toplumsal ve siyasal denetim mekanizmasının dişlileri haline geldiğini de ayırt edebiliriz. Başka şekilde söylemek gerekirse, zanaatkârlar lonca kurallarını dayattıkları zaman, aynı zamanda resmi olarak kurulmuş pazar denetçisinin

1 Dalsar 1960; Mantran 1962; Raymond 1973-4.

2 Diğer disiplinlerdeki uygulamaya (örneğin İspanyol veya Bizans tarih, dil, kültürü üzerinde çalışan Hispanistler veya Bizantinistlere) benzer olarak, 1800 sonlarından günümüze dek Osmanlı tarih, edebiyat veya sanatı üzerine çalışan tüm araştırmacılara "Osmanlıcılar" olarak atıf yapacağız.

(*muhtesib*) işini de kolaylaştırmış oluyorlardı.[3] Fakat aynı zamanda, ilke olarak her bir hamlelerinin çerçevesi belirlenmiş olan zanaatkârlardan bazısının, daima düzenlemelerin "etrafından dolaşmak" yoluyla iş hacimlerini artırdığını da biliyoruz.[4]

Kaldı ki, yirmi yıl öncesine dek, 1500 civarından başlayarak 19. yüzyıl ortasına değin değişmeksizin kalacak şekilde, zanaatkârların faaliyetlerini kısıtladığı kabul edilen zanaat loncaları, şimdilerde kendine özgü tarihi olan kuruluşlar olarak kabul edilir oldu. Buna ek olarak, Saraybosna, Şam veya İstanbul'daki loncalar, üyelerinin yaşadığı ve çalıştığı kent veya kasabaya has yollarla işliyordu: Osmanlı sultani uygulamalarının geniş çerçevesi dahilinde, yabana atılmayacak çeşitlemeler vardı. Artık biliyoruz ki, 1600'lerin başlarında gerek Bursa gerekse İstanbul'da, bir zanaat örgütüne girmek kadar çıkmak da kolaydı. En azından Bursa'da, bir kişinin vergilerini belirli bir loncayla birlikte ödemesi, o kişinin muteber bir zanaatın mensubu olarak nitelenmesine yetiyordu.[5] Veya, başka loncalardan kişilerle doğru ortaklıklara girmek yoluyla, bir zanaatkâr genelde farklı bir zanaatkârlar grubunun alanında olan işlere girebiliyordu.[6] Gelgelelim, 18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, çoğu değilse bile birçok ticarette bir ustanın bir imtiyaz (*gedik*) alması zorunla hale geldi. Ancak bu tür bir "haklar ve yükümlülükler demetinin" sahipliğini aldıktan sonradır ki, uzmanlığını, genellikle önceden belirlenmiş bir yerde, ama bazen kendi seçtiği bir mahalde icra edebiliyordu.[7] Ustalar artık sık sık meslektaşları üzerinde incelikli denetim uyguluyorlardı ve buna uymayanlar, payitahtta yaşama hakkını bile kaybetme riskine girmiş oluyorlardı.

Ancak yine de bu olumsuz kısıtlamalar çoğu zaman karşılıklı desteğin olumlu önlemleriyle dengelenebiliyordu. Bursa'da ve diğer yerlerde 18. yüzyılda, loncalar zanaatkârlara düşük faizli borç veren ve çoğu zaman toplumsal dayanışmaların kurulmasına da önemli ölçüde yardım etmiş olması gereken ortak yemekleri ve mesire gezintilerini finanse eden vakıflar kurdular.[8] Dolayısıyla örgütsel kaynaşma açısından, Osmanlı loncaları en üst noktasına, 19. yüzyılın ikinci yarısında çözülmeye başlamasından hemen önce, 1700'lerin sonunda ulaştı.

---

3 Kütükoğlu 1986.
4 İnalcık 1969; Yi 2004.
5 Gerber 1988: 36.
6 Yi 2004: 101-2.
7 Akarlı 1985-6, 2004.
8 Faroqhi 1995b; Faroqhi 2009.

SOSYOPOLİTİK BAĞLAM

İmparatorluğun pazaryeri olarak payitaht

İstanbul zanaatkârları sosyopolitik bir vakum içinde yaşamıyorlardı. Bununla birlikte, ürünlerinin pek azının taşralara veya ülke dışındaki müşterilere gittiği düşünülürse, faaliyet gösterdikleri bağlam, temelde yereldi. Esas itibariyle, hemşehrilerinin ekmek, üzüm pekmezi, yoğurt, kaba gocuk ve ayakkabı gibi günlük tüketim maddelerine olan talebi, İstanbul zanaatkârlarının üretiminin en büyük kısmını oluşturuyor olsa gerektir. İstanbul'un bütün imparatorluğun "payitahtı ve karnı" olarak betimlenmesi boşuna değildir.[9]

Yine de gündelik malların üretimi bile, padişahlar ve bürokrasisinin İstanbul'da ikamet etmiyor olması halinde gerçekleştirilmesi olanaksızdı. Özü gereği, kentin zanaatkârları, her ne kadar kısmen dünyevi mallara sahip, ama çoğu zaman düpedüz yoksul, hatta sefil olsalar bile, hizmetlerinin karşılığını almak için, taşranın yaptığı katkılarla oluşan fonlara bel bağlıyorlardı. Osmanlı seçkinlerinin zanaat ürünlerini satın almasını sağlayan para, taşradakilerin ödediği vergilerden geliyordu ve "akmasa da damlıyor" denilebilecek bir şekilde, taşra vergi gelirleri, en azından kısmen İstanbul zanaatkârlarının kesesine akıyordu. Buna mukabil, bu insanlar ve yanlarında çalışanlar da kazançlarını ekmek, halı, kilim, seccade, ayakkabı ve diğer olağan tüketim maddelerine harcıyorlardı.

Ayrıca payitaht nüfusunun bir kısmı doğrudan doğruya padişaha hizmet veriyordu. Kabul etmek gerekir ki, hükümdarın sarayı çoğu zaman ödemelerde kötüydü. Fakat öte yandan, kaliteli ciltçilik, fildişi ve değerli ahşap kaplamalarla süslü eşya veya ipek ve brokar imalatı gibi lüks ürünlerde uzmanlaşan zanaatkârların tümü hatırı sayılır ölçüde sarayın alışverişine bağımlıydı. Bunlara ilaveten saray, çalışan personelinin birçoğuna temel giyim kuşam ve yiyecek sağlıyordu: Bu nedenle de resmi satın almalar kesinlikle sadece yüksek kaliteli kalemlerle sınırlı kalmıyordu.

Üst düzey makam sahipleri de sarayın taleplerini tamamlıyordu; vezirler ve çoğunlukla evlendirildikleri hanım sultanlarca satın alınan mallar, padişahın kullanımı için talep edilenlerden biraz daha az pahalı olabiliyordu. Ama bu seçkin kapıları, alımlarının biraz daha düşük kalitesini telafi edecek miktarda satın alıyordu. Payitahtta faal mevki sahipleri, padişahların kulu konumunda, *askeri* olarak tanınan bir sosyopolitik kate-

9 Mantran 1962: 179.

goriye mensuptu; en azından 17. yüzyılda bu kişiler, elitlerin koruduğunu iddia ettiği, ama aynı zamanda "sağıp kırkmaktan" da geri kalmadığı *reaya*, yani "sürü" olarak bilinen sıradan vergi yükümlülerine karşı mesafeli durdular. 1700'lere kadar, bu eski bölünme keskinliğinin bir bölümünü yitirmeye başladı, ama bu döneme gelindiğinde bile askerinin imtiyazlarının buharlaşıp yok olduğunu ileri sürmek abartılı olur.

Osmanlı seçkinlerinin vüzera veya üst düzey ulema gibi bazı üyeleri alabildiğine varlıklı olabiliyordu. Üst düzey makam sahiplerinin tipik olarak kapılarındaki çok fazla sayıda insanın giderlerini karşılaması gerekiyordu. Kapı reisinin bir taşra idari birimini yönetmeye veya sefere kumanda yahut büyük bir taşra şehrinde kadılık etmeye gönderildiği zaman, mensuplarını kolayca seferber edebildiği iyi donanımlı bir kapıya sahip olması, çoğu zaman yüksek makamlar için bir önkoşul oluşturuyordu. Kapı halkının giydirilmesi, beslenmesi ve çoğu zaman silahlandırılması gerekiyordu. Kapı reisleri ve akrabaları, pahalı kürklerle kaplı kışlık kaftanlara ek olarak ipekler ve brokarlar da talep ederken, kapılarına mensup muhafızlarının ve hâdimlerinin, İstanbul'un soğuk ve nemli kışlarının rüzgârlarından, kaba yünlüler veya deri giysilerle az çok korunması gerekiyordu. Sonuç olarak, payitahtın –genelde erkek, ama ara sıra kadın da olan– zanaatkârları, muazzam olmakla kalmayıp askeri kesimde bile aşırı derecede çeşitlilik gösteren bir müşteri kitlesine hizmet vermek zorundaydı.

Daha mütevazı konumdaki askeriler arasında, Haliç yakınında yoğun nüfuslu bir yerleşim olan Kasımpaşa'daki başlıca donanma tersanesinde istihdam edilenler de yer alıyordu. Yeniçerilerin büyük bölümü sürekli olarak, günümüzdeki kent merkezinin göbeğinde bulunan Aksaray yakınındaki Etmeydanı'nda yer alan kışlalarda barındırılıyordu. Bundan başka kent, kâtipleri ve muhasebecileriyle merkezi idare dairelerini de barındırıyordu. Bu insanlar büyük bölümü itibariyle, orta ila mütevazı kalitede mallar talep ediyor olsa gerektir. Bununla birlikte, bu pazar da varlığının tamamını, imparatorluğun İstanbul'dan idare edilmesine borçluydu.

Bölgeler arası ve "imparatorluk içi" ticarette uzmanlaşan, kendileri de en azından bazı yüksek kalite mallar için pazarda yer almış gibi görünen askeri olmayan varlıklı kişiler bile, çoğu zaman kaynaklarını, İstanbul'un payitaht olmasına ve sakinlerinin taşra kentlerinde pek fazla alıcı bulamayacak malları talep etmesine borçluydu. Bu "siyasal olarak belirlenen" talep yüzünden, İstanbul'un zanaatkârları, padişahların Edirne'deki uzun süreli ikametlerinin, kendilerini payitahtın resmen o kente mi taşındığı şüphesine götürdüğünü söyleyerek isyan etmeye kadar götürdü. Padişah

III. Ahmed (1703-30) ağabeyinin ardından Osmanlı tahtına çıktığı zaman, bu yüzden, o andan itibaren sürekli temelde İstanbul'da ikamet edeceğine söz vermek zorunda kaldı.[10]

Gelgelelim, İstanbul zanaatkârları yerel pazarda tekel kurmadılar: Taşra imalatçıları, özellikle de imparatorluğun çekirdek bölgelerindekiler, Osmanlı taht merkezindeki meslektaşlarıyla rekabet halindeydi. 1589 sonunda Fas sefiri el-Tamgruti İstanbul'u ziyaret ettiği zaman, malların bu bolluk ve zenginliğinden çok etkilendi; bu izlenimine, kentin birçok sakininin para kazanma konusunda, belki aşırı bir kaygıya sahip olduğunu da ekledi. 17. yüzyıl ortasına ait bir Osmanlı fiyat defterine göre, payitahtın pazarları aynı zamanda Manisa pamukluları ve derileri, Selanik yünlüleri, Uşak halıları ve Bursa ya da Şam ipeklileriyle doluydu.[11] Taşra ürünlerinin bolluğu da bir tesadüf değildi: Ne de olsa, eyaletlerin sakinleri her yıl vergi ödemesi olarak İstanbul'a çok büyük miktarda gümüş gönderiyor ve ertesi yıl da yükümlülüklerini yerine getirip vergilerini ödeyebilmek için, bu paranın bir kısmını "geri kazanmaları" gerekiyordu.[12] Bu yüzden, eyaletlerdeki rakiplerinin karşısında kaybetmek istemiyorlarsa, İstanbul imalatçılarının kalite ve fiyatta benzer mallar üretmeleri gerekiyordu.

Fakat en azından başkent için imalat yapan tüm zanaatkârlar, büyük bir nüfusun alışverişine güvenebilecek durumdaydı. Çünkü burada araştırılan dönemin standartlarına göre, İstanbul devasa bir bileşik şehirdi. İtiraf etmek gerekirse, bizim dönemimiz için elimizde resmi rakamlar değil, sadece seyyahların az çok gerçekçi denebilecek tahminleri var. 18. yüzyılın sonunda, Fransız hekim Antoine Olivier, dış mahallelere ek olarak, *intra muros* kent –başka bir deyişle, Bizans surlarının kuşattığı üçgen içinde– için yarım milyon nüfus gibi bir rakam verir. Sözünü ettiği dış mahalleler, Üsküdar, Eyüp, Galata ve Boğaziçi ile Haliç kıyıları boyunca bir dizi köyü içeriyor olsa gerektir.[13] Yakın geçmişte, bir dizi fragmanter resmi defteri incelemiş olan bir araştırmacı, 1829 yılına kadar, aynı bölgenin yaklaşık 420.000 kadın ve erkekten oluşan bir nüfus barındırdığı sonucuna varmıştır.[14] Boğaziçi'nin köyleri temelde 18. yüzyılın içerisinde İstanbul'a bağlandığına göre, 17. yüzyılda bu rakam biraz daha düşük olabilir. Genelde, nüfus son derece değişken olmalıydı: Bu dönemlerin sayısız veba salgını çok can aldı, ama gerek yasal gerek

10 Abou-el-Haj 1984: 86.
11 Kütükoğlu 1983: 116-17.
12 Bayly 1983: 63.
13 Olivier 2007: 30.
14 Başaran 2007: 59.

yasadışı göçler, çoğu kez kısa denebilecek bir sürede, boşlukları doldurmuş olmalıydı.

Devlet talepleri

İstanbul zanaatkârları kentsel pazarla yakından ilişkili olmakla birlikte, bu kesinlikle arz ve talebin dizginsizliğine izin verildiği bir pazar değildi. Osmanlı yönetimi fiyat belirleme yanlısıydı; zanaatkârlar da genellikle ancak çok mütevazı bir kâr payı elde edebiliyordu: Kural %10 olmakla birlikte, istisnai durumlarda %20'ye izin veriliyordu.[15] Bu rakamların ne derecede gerçekçi olduğunu söyleyebilmek güç: Ne de olsa, bir zanaatkâr ucuz girdilerle çalışsa bile, %10 ila %20'lik bir kârın ailesini geçindirmesine, malzeme stoklarını yenilemesine ve vergilerine ödemesine yetip yetmediği bir merak konusu. Herhalde bazı durumlarda zanaatkâr eşleri aile bütçesine katkıda bulunuyorlardı. 1720'de, Kasımpaşa tersanesi için çalışan demirciler, eşlerinin koyun bacağından yapılan ve tüketicilerin genelde hazır yapılmış olarak tükettiği *paça* satmalarına izin verilmemesi halinde işlerine devam edemeyeceklerini bildirdiler. Bir paçacılar loncası bu rekabeti protesto etmişti, ama donanma tersanesinin ihtiyaçları her zaman birinci sırada geliyordu.[16]

Zaman zaman bazı zanaatkârların padişahın projelerine önerilen düşük ücretle çalışmayı reddettiğine tanık oluyoruz. Büyük bir para tağşişinin ardından, 1580'lerde devletin finanse ettiği bir inşaatın işçileri, bu türden toplu eylemle hoşnutsuzluklarını ifade ettiler. Yetkililer, yevmiyeyi yükseltmemeleri halinde, bu inşaat yerinin metruk kalacağını anlamış olmalıydılar: İki padişah fermanı, bu olayla ilgili bu tür bir imtiyazı kaydetmektedir. Fakat herhalde o zaman bile, önerilen ücret fazla da yüksek değildi, ki bu belgelerden biri, yeni ücretlerle çalışmayı reddeden inşaat işçilerinin ibret olsun diye cezalandırılacağı tehdidiyle sona eriyordu.[17] Buna karşın işçilerin bir kısmı önerilen ücreti kabul etmeye açıkça hâlâ istekli değildi. 19. yüzyıl öncesinde yaşanan iş bırakmalarını kaydeden bunun dışında pek fazla belgeye sahip değiliz: Bu tür olayların aslında nadir mi olduğu, yoksa yetkililerin düpedüz bunları kaydetmemeyi mi tercih ettikleri yanıtsız bir soru olarak kalıyor.

Kaldı ki, savaş zamanlarında, bazı İstanbul zanaatkârları padişahın ordu ve donanmasına şahsen hizmet etmek zorundaydı. Barış dönemlerinde özel kişiler için çalışan gemi inşa ve donanımında uzman zanaatkârlar, seferberliğin önemli hedeflerinden biriydi: En azından

15 Yi 2004: 184.
16 Faroqhi 2001.
17 Barkan 1972-9: II, 292.

1600'lerin sonlarında, tersanenin barış dönemi görece küçük olan işçi sayısını bunlar tamamlıyorlardı.[18] Kadırga kürekçileri 17. yüzyılın epey ileri dönemine değin Akdeniz'de hatta bazen daha da ötesindeki deniz savaşlarında önemini korudu. Nitekim belirli loncalar donanma-yı hümayuna kürekçi bulma yükümlülüğü taşıyordu. Bunlar arasında insanları Boğaziçi'ne getirip götüren ve Haliç'te karşıya geçiren kayıkçılar bulunuyordu: Haliç'tekilerin sayısı pek çoktu, çünkü ilk köprü ancak 1800'lerin ortasında yapılacaktı. Meyhaneciler de kürekçi tedarik etmek zorundaydı. Herhalde hizmetleri özel bir hünere dayanmıyorsa da, bu zorunluluk, devletin meyhanecileri kentin ayaktakımı arasında görmesinden kaynaklanıyordu. Kadırgalarda kürek çekmek zorlu, üstüne üstlük tehlikeli bir işti. Bu anlamda, payitahtta ikametle birlikte gelen imtiyazlarına karşın, birçok İstanbul zanaatkârı çok zahmetli ve dertli bir hayat sürüyorlardı.

KAYNAKLAR

İstanbul, zanaatkârlar tarihçisi için özellikle çekicidir, çünkü çok sayıda zanaat erbabı kentte faaliyet gösteriyordu ve Osmanlı yönetimi payitahtıyla bağlantılı bütün meselelerle yakından ilgileniyordu. Bu nedenle, belki Kahire dışında tüm diğer Osmanlı kentlerinden çok daha fazla, önemli sayıda belgeye sahibiz. Bu malzemenin bir kısmı daha 1600'lerde kurulan, ama 18. yüzyılda çok daha faal ve görünür hale gelen *baş muhasebe* bürokratlarınca derlenmişti. Baş muhasebe merkezi idare tarafından yapılan tüm harcamaları denetlemekle yükümlüyken,[19] defterleri denetlemeyle en fazla dolaylı denebilecek bir bağlantısı olan pek az konuda bilgi içerir. İltizamla ilgili belgeler de, bazı Osmanlı zanaatlerinin sorunlarına ışık tutar.[20]

Bununla birlikte, bu kayıtların dili, zanaatkârların çoğunluğunun kaygılarını dile getirdikleri gündelik Türkçeden önemli farklar gösteriyordu –elbette kendilerini bu dilde ifade ediyorlarsa. Çünkü birçok zanaatkâr Rumca, Ermenice veya 1492'den sonra Kral Ferdinand ve Kraliçe Isabella tarafından İber yarımadasından sürülen Yahudilerin padişahın payitahtına getirdiği Yahudi İspanyolcası olan Ladino konuşuyordu. Gayrimüslim zanaatkârlar çoğunlukla tercümanlardan yararlanmak zorunda kalıyorlardı; bu müdahale de kaçınılmaz olarak bu zanaatkârların ifadelerinin, en başta Osmanlı Türkçesi yapılmış olanlara göre, daha da canla

18 Bostan 1992: 66.

19 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi 2000: 142-3.

20 Genç 1994.

başla "edit edilmesine" yol açıyordu. Bu anlamda, 1600'ler ve 1700'lerin hiçbir zanaatkâr "sesi"nin doğrudan olmasını bekleyemeyiz. Bu döneme ait, zanaatkârlarca yazılmış hiçbir günlük veya mektup henüz ortaya çıkarılamamış durumda ve bu tipten bazı yazılar zamanla ortaya çıksa bile, şu anda kendimizi Osmanlı kâtiplerinin kaydedilmesi münasip olarak gördükleriyle sınırlamak durumundayız.

Bu bakımdan arşivler geniş denebilecek bir kaynak temeli sunmakla birlikte, bu malzemenin büyük bölümü, devlet seçkinlerinin üzerinde durdukları hususları yansıtır. Sözgelişi, artık birkaç örneğin mevcut olduğu ve İstanbul zanaatkârlarıyla ilgili önemli bir belgeler koleksiyonu içeren *kadı* sicilleri, kâtiplerin pek sevdiği "hukuk dili" ile yazılmıştır.[21] Merkezi idare için çalışan memurlar, zanaatkârlarla ilgili daha pek çok belgeyi kaleme almıştır ve bunlar da "münasip" üslup kalıplarına uyumluluğa çok dikkat edilen belgelerdir.[22] Nitekim 18. yüzyıl ortasında, söz konusu sorun, belirli bir ayakkabıcılar loncasının imal etmesine izin verilen –veya verilmeyen– tipte ayakkabılarla ilgili bir anlaşmazlık olsa bile, yeni tahta çıkan bir padişahtan söz ederek, bu olayın "mehabetli hayrı"nda gönderme yapmaksızın, tamamlanmış sayılmıyordu.

Bir padişahın cülusu ile loncalar arasında bu tür bir "sınır ihtilafı" arasında ne gibi bir ilişki olabilir? Birçok anlaşmazlık, hiç kuşkusuz lonca ustaları arasında, en fazla muhtesibin araya girdiği sözlü anlaşmalarla çözülüyordu. Bu tür durumlarda, meseleyi yazıya dökmek için pek az neden oluyordu. Lonca mensuplarının yazılı teyide ihtiyaç duyduğu durumlarda, bazı yönlerden tıpkı noterlik bürosu gibi işleyen kadı mahkemesine başvurabiliyorlardı. Burada kâtipler, herhalde belirli bir ödeme karşılığında, sözleşmeyi ve sözleşme taraflarının isimlerini defterlerine kaydediyorlardı. Merkezi idareye ait defterlerde tesadüfen bulunan birkaçı bir yana bırakılırsa, 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın ilk yarısında, bilgimiz dahilindeki sözleşmelerin tümü bu kaynaktan gelmektedir.[23]

Ancak, özellikle 1700'lerin ortasından itibaren pek çok lonca, loncalar arası –ara sıra da lonca içi– düzenlemeleri sağlamak amacıyla sultani teyit almak için başvuruda bulundu ve aldı. Bu düzenlemelerin çoğu, ya benzer mamul mal üreten veya tek bir imalat süreciyle uğraştıkları için birlikte çalışan zanaat örgütleri arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Nitekim farklı türden ayakkabı, terlik ve çizme imalatçılarını örgütleyen bir dizi lonca vardı ve zaman zaman üyeleri, her zaman da dostane sayılmayacak bir şekilde, kimin neyi yapması gerektiğini belirliyordu. Aynı zamanda,

21 Aykut 2006; Aydın ve Tak 2008.
22 Veinstein 1996.
23 İnalcık 1953-4; Dalsar 1960; Yi 2004.

ayakkabı yapımcıları, sepicilerin vaktiyle kent kasaplarından satın alıp post ve derilerden yaptığı çeşitli tipte derileri kullanıyorlardı. Ham ve yarı işlenmiş malzemelerin satın alınmasına dayanan böyle bir zincir de anlaşmazlıklara yol açabiliyordu.

Bir kez resmen onaylandıktan sonra, düzenlemeler artık *nizam* olarak yerleşiyordu. Söz konusu kurallar çoğu zaman kısa ve basit olurken, bunlara resmi geçerlik veren belgeler gayet uzun ve ağdalı, kitabet sınıfının yeğlediği üslupta kaleme alınıyordu.[24] Padişah buyrukları olarak, nizamlar ancak bunları çıkaran padişahın hükümranlığı boyunca geçerli oluyordu. Bu padişah artık tahtta değilse, eski düzenlemeleri isteyen zanaatkârlar, yeni hükümdar tarafından çıkarılacak bir belge için yeniden başvurmak zorundaydı. Bu düzenleme daha 16. yüzyılda var olmasına rağmen, bürokrasi ancak 1700'lerde, yeni hükümdara yapılan başvuruları ve bunların hükümdar tarafından verilen tasdiklerini içeren özel defterler tutmaya başladı. Fermanların çoğu aslında onlarca, hatta yüzlerce yıl boyunca teyit edilmesine karşın –geleneğe uyum göstermek Osmanlı devlet becerisinde önemli bir değerdi[25]– hiçbir padişah, aslında selefinin düzenlemelerine uymakla yükümlü değildi.

Çok büyük ihtimalle, yeni tahta çıkan padişaha hizmet eden yetkililer belirli nizamları uygun görmüyor ve bunların teyit edilmemesini sağlıyordu. Başka durumlarda, zanaatkârlar muhtemelen teyit isteyip istememek konusunda birbirleriyle tartışıyorlardı. Ne de olsa, her türlü düzenleme öncelikli olarak belirli zanaatkârlara faydalı olurken, diğerlerinin işlerine zarar veriyor olmalıydı. Fakat hükümdar teyidi reddederse yahut lonca mensupları bunu yeniletmeyi istemezlerse, kâtipler anlaşılan bu durumu kaydetmiyorlardı. Bu nedenle, bu tür durumların da olabileceğini ancak varsayabiliyoruz; ne ki, bunları analiz edebilmemizin hiçbir yolu yok.

Tartışmamız, yeni vefat eden III. Osman (1754-7) tarafından çıkarılmış ve halefi III. Mustafa (1757-74) tarafından teyit edilen buyruklar defterindeki belgelere dayanacak. Bu metinlerin birçoğu nizamlardan oluşuyor; ancak, bunun yanı sıra bir düzenlemenin henüz resmi onay almamış olsa da, en azından birtakım lonca mensuplarının bunun olmasını isteyerek ilgili sultani belge için başvurması yönünden ilginç bir örneğimiz de bulunuyor.[26] Burada ele alınan maddeler, bu büyük ve bilgilendirici defterde zanaatkârlarla ilgili metinlerden yapılan küçük bir seçmeyi temsil ediyor. Seçilmiş olmalarının nedeni, 18. yüzyıl loncala-

24 Kal'a 1997-8: I.

25 Genç 1994.

26 BOA, Maliye Ahkâm Defteri [MAD] 9983, s. 43, 1171/175.

rının sözleşmelerinin müzakere edilme tarzına ışık tutmakla kalmayıp, aynı zamanda sonucu etkileyebilecek mülahazalardan bazılarını görmemize de izin verecek olması.

BİR *NİZAM* NASIL MÜZAKERE EDİLİYORDU: REKABETİ YENMEK

İlk olarak, süper ve hipermarketlerin atası olan, payitaht sakinlerinin her gün ihtiyaç duyduğu gıda ve temel tuhafiye malzemelerini sunuyor olduğu düşünülebilecek bakkallarla ilgili müzakerelerle başlayacağız. Şimdilik sadece Galata ve Üsküdar bakkallarının nizamları ortaya çıkmış olmakla birlikte, sur içi kent ile yakındaki Eyüp kasabasının da benzer anlaşmalar yapmış olması gerektiği açıktır.[27] Üsküdar'da, altmış iki tescilli bakkal dükkân açmıştı ve yakın geçmişte İhsaniye semtinin, yoğun bir yerleşim çekirdeği olarak ortaya çıkması, bu sayıyı altmış dörde çıkarmıştı.[28]

Galata'yla ilgili metin, muhtemelen bu ticarileşmiş alanda çok daha fazla bakkal hayatlarını kazanmaya çalıştığından, daha ayrıntılı bilgiler içerir. Dahası, Galata İstanbul'un "fabrika kazaları" diye adlandırılabilecek, yani topların döküldüğü Tophane gibi donanma tersanesinin bulunduğu Kasımpaşa gibi yerleşimleri içeriyordu.[29] Bu işliklerde istihdam edilen işçiler, herhalde ya mesai aralarında veya akşamları evlerine döndüklerinde bu dükkânları işletiyorlardı. Nizama göre, bu yoğun nüfus 265 dükkânın buradan ekmek yemesini sağlıyordu.

Gelgelelim, daha önceki ve sonraki yıllardan da bilinen bir kalıp uyarınca, bu dükkân sahiplerinin, "menfurluğunu" şiddetle tel'in ettikleri ciddi rakipleri vardı: "Köşelerde, [yerleşim bölgesinin] kenarlarında ve mahalle aralarında" uygun kefiller göstermemiş şahıslar yasadışı bakkal dükkânları kurmuşlardı.[30] Böyle bir "mütecaviz," bir toptancıya yapması gereken ödemeyi geciktirse, toptancının başvurabileceği hiçbir yer yoktu; ve böyle bir tecrübeden sonra, tüm diğer bakkallara da güven duymama eğilimi geliştiriyordu. Lonca mensuplarının, pek az sermayesi olduğu için, çoğu zaman toptancılarından krediye ihtiyacı olduğunu varsayabiliriz, ama eğer esnafın alacaklarını geri alma konusunda kuşkuları varsa, toptancı ya kredinin koşullarını ağırlaştırabiliyor veya hiç veresiyeye yanaşmayabiliyordu.

---

27 MAD 9983, ss. 304 ve 43, 1171/1757-8. Bu diğer belgeler, bulunursa, bugün tümü metropol olarak İstanbul'un dört yerleşimindeki iskân yoğunluğunu değerlendirmemize imkân verecektir.

28 MAD 9983, ss. 43; Konyalı 1976: I, 63.

29 Bacqué-Grammont 1999; Bostan 1992.

30 MAD 9983, s. 194, 1171/1757-8.

Galata bakkalları nizamı, ayrıca bu lonca ile manavlar arasındaki bir ihtilaf sınırını da düzenliyordu. *Küfeci*ler denilen gezgin satıcılar, bakkalların suçlamalarından en ağır darbeyi alan kesimdi; bu lonca mensuplarının dikkatli gözlerinden başka, küfecilerin, dönemin düzenlemelerine göre, sadece bakkal dükkânlarında bulunabilecek maddeleri satmaları gerekiyordu. Ne yazık ki, elimizdeki nizam, tartışmalı malları saymıyor. Ancak, gezgin satıcılar kendi başlarına değil, belirli manavların elemanı olarak çalışıyorlardı. Bu nedenle onları, kendi çalışanlarının pişirdiği ekmeği satan bazı fırınlara bağlı olan, muhtemelen derme çatma barınaklarda veya iyi havalarda açık alanda satış yapan ekmek satıcıları (iskemleciler) ile karşılaştırabiliriz.[31] Fakat iskemleciler, en azından işverenlerinin bu tür yardımcılarının sayısını kendilerine tanınan sınırların ötesine çıkarmadığı sürece yasalken, bakkallar kesinlikle küfecileri meşru esnaf olarak kabul etmiyordu.

Başka bir nizam da sütçüler ve yoğurt imalatçıları arasındaki benzer sorunları düzenliyordu.[32] Aynı biçimde bu anlaşma, sütçülerin kendi mallarını sattıkları, yoğurtçuların da yoğurdu imal ettikleri dükkânların (kârhane) sayısını sınırlamaya ilişkindi. O dönemde ikisi Galata'da, beşi Eyüp'te ve biri de Eyüp kazasının hemen yakınındaki Çömlekçiler semtinde olmak üzere bu türden otuz dokuz işyeri bulunuyordu. Beş diğer dükkân sahibi, işlerini bostanlarda yürütmek için seçilmişlerdi; hatta bunlardan biri "bostan yoğurdu" diye bilinen özel tür bir yoğurt üretiyordu. İstanbul kara surları yakınında, Sultan Selim, Ayvansarayı, Tekfursarayı veya Karagümrük gibi kent mahallelerinde bir hayli dükkân vardı. Bu mahaller, sütün nakliye sırasında kolayca bozulduğu düşünülürse anlam kazanır ve bizim lonca mensupları bu nedenle sütlerini satın aldıkları mandıralara olabildiğince yakın olmak istiyorlardı: Bu mandıralar çoğu zaman kara surlarının hemen dışında yer alıyordu.[33] Nitekim bu düzenleme, sütün yasal olarak satılabileceği ve yoğurdun imal edilebileceği yerleri belirliyordu. Başka bir deyişle, gedikler artık bu loncanın temel örgütlenme ilkesi olmuştu. İlgili zanaatkârlara göre, mevcut dükkânlar İstanbul nüfusunun ihtiyaçlarına yeterliydi ve bu nedenle yenilerinin açılmasını yasakladılar.

Ne yazık ki, elimizdeki metin kabul gören dükkân ve atölyelerin üretim kapasitesine ilişkin bilgi içermiyor. Yalnız saray-ı hümayun değil de, aynı

31 Aynural 2001: 130-32.

32 MAD 9983: 203, 1771/1757-8.

33 Üsküdar için hiç süt veya yoğurt dükkânı kaydı yoktur ve sur içi İstanbul'la ilgili olarak, belgemiz yaklaşık yerlerini belirtmeksizin birçok dükkândan söz eder. Bu nedenle tatminkâr bir harita yapabilmek olanaksızdır.

zamanda belli bazı paşaların konutları ile yeniçeri kışlalarının da kendi tedarik kaynakları olduğunu varsaysak bile, 400.000 civarındaki bir nüfus için otuz dokuzu aşmayan süt ve yoğurt dükkânının bulunması, 18. yüzyıl İstanbul'unda yaygın bir tüketime işaret etmez. Belki günün birinde, yoğurdun kent diyetinin belli başlı unsurlarından birine dönüşeceği şekilde, yemek yeme alışkanlıklarındaki değişimleri izlemenin yolunu buluruz, ama şu anda bu süreci belgeleyemiyoruz.

BİR *NİZAM* NASIL MÜZAKERE EDİLİYORDU: LONCA DAYANIŞMALARI

İstanbul sütçüleri sadece süt satıyorlardı ve anlaşılan bizzat koyun veya inek yetiştirmiyorlardı. Nitekim 1757'de kaydedilen anlaşma, mandıracıların yanı sıra süt satıcıları ile müttefikleri olan yoğurtçuları ele alır. Belgemiz, sütün fiyatını belirlemek için bu üç grubun bir araya geldiğini ve bu temel gıda maddesini fiyatlarda önceden yapılmış bir anlaşma olmadan satmanın âdet olmadığını söyler. Metin, süt fiyatının kararlaştırılması sürecine yoğurtçuların mutlaka katıldığını özellikle belirtir.

Belli ki, sütçüler ve yoğurtçular aynı atölyeleri paylaşıyorlardı; ayrıca bu lonca mensupları aynı zamanda, bir dükkân sahibinin sütü belirli bir mandıradan satın alırken başka hiçbir sütçü veya yoğurtçudan daha yüksek bir fiyat vermeye, böylelikle sütü öncelikli olarak ele geçirmeye hakkı olmadığı konusunda da anlaşmışlardı. Bunun da ötesinde, bir dükkân sahibinin sütü ekşimişse, diğerlerinin ellerindeki sütü onunla paylaşması şart koşularak, lonca mensupları arasındaki dayanışma da kurulmuştu. Ayrıca lonca üyeleri tarafından hizmetkâr veya yardımcı olarak istihdam edilen işçileri işe almamaya da söz veriyorlardı; bu açıkça işçilerin talep edebileceği ücretleri düşük tutmayı amaçlayan bir anlaşmaydı.[34] Sütçüler ve yoğurt imalatçıları ayrıca devlete vergilerini bir grup olarak ödemekte de anlaşmışlardı. Geçmişte belirsiz bir tarihte, lonca mensupları birbirlerine, bu anlaşmaya dürüst şekilde bağlı kalacaklarını ve gördüğümüz gibi, süt ve yoğurt satışı için başka dükkânlar açılmasına izin vermeyeceklerini taahhüt etmişlerdi. Şimdi karşılıklı taahhütlerini daima yerine getirdiklerini, bu yüzden de anlaşmalarının padişahça onaylanması için başvurduklarını söylüyorlardı.

Bu metin birkaç yönden enteresandır. Her şeyden önce, lonca mensupları ve mandıracıların kendi aralarında süt fiyatını kararlaştırdıklarını ve resmi olarak belirlenen bir fiyatı (*narh*) dayatmak üzere hiçbir yetki-

---

34 Yılmaz 2003: 214. Devlet loncaları I. Dünya Savaşı öncesi ilga etmiş olmasına karşın, İzmir ayakkabı imalatçıları birliğinin 1340/1921-2 yılına ait tüzükleri benzer bir kuralı zikreder.

linin bu sürece karışmadığını öğreniyoruz. Bu nedenle bu metin, tarihçilerin bazen ortaya attığı ama ancak varsayımsal yanıtlar verebildikleri o soruyu cevaplıyor: Resmi fiyat listelerinde yer almayan tipte mallar örneğinde, fiyatlar nasıl oluşuyordu? Bu örnekte ve herhalde başka örneklerde de loncalar reislerinin (kethüda, yiğitbaşı) temsilciliğiyle satın almak istedikleri malların, aynı biçimde kendileri gibi lonca benzeri yapılar içinde örgütlenmiş olabilecek sahipleriyle anlaşma yapıyorlardı. Ne yazık ki, 18. yüzyıl ortası İstanbul'unda mandıracıların örgütlenmesi hakkında hiçbir özgül bilgiye sahip değiliz; bir loncaları olabileceği gibi, böyle bir örgütlenmeye girmemiş de olabilirler.

DİN VE LONCA SINIRLARI

Son fakat en az bu kadar önemli bir husus da, metnimizin sütçüler ve yoğurt imalatçılarının dinsel olarak karma bir üyeliğe sahip olmaları nedeniyle önem taşıyor. Atölyelerden 14'ü muhtemelen 13 Müslümana aitken, geri kalan lonca üyeleri Ortodokstu: Büyük bölümü itibariyle isimleri Rum iken, aralarından birkaçı da Slav kökenini çağrıştırır. Dolayısıyla, lonca üyeleri bariz bir biçimde, kıt olan süt arzını paylaşmak da dahil olmak üzere, dayanışmanın, dinsel sınırlar ötesine de geçebileceğine inanıyorlardı. Maalesef metnimiz hangi vergilerin ortak ödenmesi gerektiğini açıkça belirtmiyor. Belki zanaatkârlar pazar müfettişine ödenmesi gereken harçlara (*ihtisabiye*) atıf yapıyordu, çünkü Hıristiyanların ödemesi gereken baş vergisinin (*cizye*), sütçüler ve yoğurt imalatçıları loncasının Müslüman üyelerini ilgilendirmeyeceği açıktır.

Fakat başka örnekler, Müslümanlar ve gayrimüslimler arası ilişkilerin daha az dostane olduğu izlenimini verir. Her ikisi de ayakkabı ticaretiyle ilgili iki lonca arasındaki bir anlaşmadan gerilimlerin ipuçları yakalanır.[35] Bir tarafta ayakkabı imalatçılarını (*haffaf*) görürüz. Bu zanaatkârların dükkânları, modern alışveriş merkezlerinin atası olarak tanımlanabilecek bir yapıda, Sultan Bayezid Camii yakınındaki dükkânların sıralandığı üstü kapalı bir sokakta (*arasta*) yer alıyordu; ki bu arasta muhtemelen günümüzde İstanbul'daki Kapalıçarşı'nın bir parçası haline gelmiştir. Her durumda, arastanın kethüdası ve yardımcısı olan yiğitbaşına, İstanbul iş merkezinin merkezini oluşturan iki kapalı çarşının (*bedestan, bezazistan*) kethüdası eşlik ediyordu.[36] Bütün bu üst düzey lonca mensupları *seyyid* –başka bir deyişle, Peygamber Muhammed'in soyundan gelenler– idi ve kapalı çarşının kethüdası Kuran'ı ezberlemişti ve bu yüz-

35 MAD 9983, s. 147, 1171/1757-8.
36 İnalcık 1979-80.

den hafız unvanı taşıyordu. Sıradan lonca üyeleri arasında da, bazıları Mekke'ye hacca gitmişlerdi ve seyyid unvanı iddia edenleri vardı.[37] Bu anlamda, sadece Müslüman üyelerden oluşan ayakkabıcılar loncası belirgin bir dinsel çehreye sahipti ve bu atmosferde birçok zanaatkârın İslami tasavvuf ve dindarlığa dayanan ahlak (*fütüvvet*) geleneklerine bağlı olduklarını varsayabiliriz.[38]

İkinci taraf olarak, ayakkabı tamircileri (*eskici*) loncasını görüyoruz ki, bunlar *haffaf* loncasına göre daha aşağıda kabul ediliyordu. Üyelerinin tümü Hıristiyandı ve isimlerinin çoğu Ermeni kökenli olduklarını düşündürüyor. Anlaşmaya göre, "eski âdet uyarınca" (*ez kadim*) haffaflar yeni imal edilen ayakkabıları satarken, eskiciler de kullanılmış ve eski olanları onarıyor ve ardından satışa sunuyorlardı. Gelgelelim, geçmişte belirsiz bir tarihte eskiciler ticaretlerini yeni ayakkabı satmaya da genişletmişlerdi ve bu girişim, iki lonca arasında büyük bir ihtilafın kıvılcımını çakmıştı. Bir padişah buyruğu halihazırda eskicilerin haffafların alanına tecavüz etmelerini yasaklamışken, anlaşılan bu emir çoğu kişi tarafından ihlal edilmişti. Bu anlaşmanın yapıldığı dönemde, eskicilerin elinde 1375 kuruş ve 13 paralık yeni ayakkabı bulunuyordu; bu, bir köy evinin 270 kuruşa el değiştirdiği bir dönem için yabana atılmayacak bir meblağdır.[39] Ayakkabı imalatçıları adı geçen yeni ayakkabıları satın almayı kabul ederken, eskiciler de artık daha itibarlı olan bu malları satmayacaklarına söz veriyordu. Metnimizin en sonunda, neredeyse sonradan akla gelmiş bir düşünce gibi, ayakkabıcılar da eski ve kullanılmış ayakkabı alım satımına girmemeyi taahhüt etmekteydi. Anlaşılan lonca sınırlarının ihlali tamamen tek yanlı olmamıştı. Son bir adım olarak, lonca mensupları, ilk olarak III. Mustafa'nın tahta çıkışından önce yaptıkları bu anlaşmayı resmen onaylatmak istiyorlardı.

Bu örnekte, ayakkabıcılar ile eskiciler arasındaki hiyerarşi son derece barizdi. Ayakkabıcılar dindar Müslümanlar olarak görünüyordu, reisleri de Peygamber'in ahfadındandı; ayrıca bu lonca üyelerinin bazıları Mekke'ye hacca gidebilecek kadar varlıklı olsa gerekti. Bunun tersine, muhtemelen bürokrasinin gözünde pek saygınlığı olmayan eskicilerse mütevazı "kâfirler"di. Yine de, bu yeni ayakkabılar destanı, ayakkabıcıların tümüyle başlarına buyruk olmadığına işaret eder: 1375 kuruş 13 paranın, ayakkabı imalatçılarına teslim edilen ayakkabılar için uygun bir fiyat olup olmadığını bilmemizin hiçbir yolu olmasa da, en azından bu imalatçılar bir şeyler ödemek zorunda kalmışlardı. Bu uzlaşmaya, sadece

37 Kılıç 2005.

38 Fütüvvet hakkında bkz. Gölpınarlı 1949-50, 1953-4.

39 Kal'a 1997-8: IV, 19.

ilgili taraflarca dışarıdan aracılık söz konusu olmaksızın mı ulaşıldığı, yoksa muhtesip, kadı, hatta merkezi yönetimin temsilcilerinin parmağının mı olduğunu öğrenebilmek çok iyi olurdu.

SONUÇ

18. yüzyıl zanaatkârlarının temel kaygılarının birçoğu, pek de yeni sayılmazdı: Daha 1500'lerde, bazı zanaatkârlar kendi ticaretleri içinde dükkân sayısını sınırlandırmak için var güçleriyle çabalamışlardı.[40] Yine de, daha önceki dönemde belirli gedikler o kadar da yaygın değilken, 1700'lerde en azından İstanbul'da, zanaat dallarının birbiri ardına meşru olarak faaliyet gösteren ustaların sayısını resmi yollarla sınırladığını ve sık sık bu ustaların mallarını pişirecekleri, dikecekleri, helvalarını hazırlayacakları veya satacakları yerleri de belirlediğini gözlemleriz. Bazı örneklerde, İstanbul zanaatkârları bunlarla ilgili kararları 1730 civarından itibaren aldılar.[41] Diğer örneklerde, padişahın uyruklarının 1768-74 Osmanlı-Rus savaşı döneminde yaşadıkları zor günler, zanaatkârları feci ölçüde daralan pazarı bölüşmeye teşvik etmiş olabilir.[42] Bu örneklerin tümünde, lonca mensupları, hasımlarının bu gedik olayının bir yenilik olduğunu iddia etmesi yüzünden haksız rekabete maruz kalmış hissetmiş olabilir.

Belki zanaatkârların, kendi kısıtlayıcı önlemlerini meşrulaştırmaya yönelik kaygıları, 18. yüzyıl ortasına gelindiğinde, artık sözlü anlaşmalar veya yerel kadı sicillerindeki kayıtlarla yetinmemelerinin nedenlerinden biriydi. Değişen koşullar göz önüne alındığında, artık tuğra ile geçerli kılınan ve gösterişli kaligrafisiyle Osmanlı hükümdarlarının fermanlarını süslediği bir sultani buyrukla onaylatmak istiyorlardı. Dahası, birçok zanaatkâr muhtemelen rakiplerinin, az çok cezadan muaf kalarak, kendi bölgelerindeki kadılar tarafından belgelenen kuralları ve anlaşmaları defalarca ihlal ettiğine tanık olmaktan hüsrana uğramışlardı. Merkezi yönetimin yakınlığı ve farklı kayıt imkânlarının erişimleri dahilinde olması sayesinde, dilekçe sahipleri –aralarında bir hayli zanaatkârın da bulunduğu– merkezi idarenin onayına sahip olmaları halinde, kurallarını ve düzenlemelerini uygulatma konusunda daha avantajlı olacaklarına karar vermiş olabilirler.

Başka bir açıdan bakıldığında, Osmanlı yetkilileri de zanaatkârları kendi aralarındaki anlaşmaları merkezi idareye sunup, resmen teyit edi-

40 Altınay [1917] 1934-5: 121-2.
41 Faroqhi 2009.
42 Akarlı 1985-6.

len nizamlar olarak geri almaya teşvik etmiş olabilirler. Yüzyıl ortasına gelindiğinde, Osmanlı merkezi daha uzak vilayetlerin birçoğunda eski nüfuzunu yitirmiş durumdaydı. Buna tepki olarak devlet, dolaysız denetimi sürdürebildiği insanlarla bağlarını pekiştirmeye çalışmışa benzer; payitaht ile havalisinin 400-500 binlik nüfusu da bu listenin en üstünde yer alıyordu. Bu nedenle, bu özgül meselede, loncaların çıkarlarıyla Osmanlı devletinin çıkarlarının örtüştüğünü varsayabiliriz. Zanaatkârlar için bir himaye ve meşrulaştırma ihtiyacı ile hükümet açısından uyruklarının ilişkilerine müdahale etmeyi sürdürme ihtiyacı, 18. yüzyıl zanaat yaşamına dair analizlerimizi dayandırdığımız bu kadar çok bilgi sunan bürokratik kayıtların tutulmasıyla sonuçlanmıştı.

Yirmi İkinci Bölüm

OSMANLI KAHİRE'SİNDE ZANAATKÂR VE ESNAF ARASINDA OKURYAZARLIK

Nelly Hanna

ZANAATKÂRLARIN OKURYAZARLIĞI VE ÜMMİLİĞİ

Okuryazarlık araştırmalarında son yirmi otuz yıldır muazzam bir genişlemeye tanık olduk; dolayısıyla, Fransa ve İngiltere'nin diğerlerinden çok daha fazla incelenmesiyle, artık Avrupa'da gerek ortaçağ gerek erken modern döneme ilişkin çok daha fazla şey biliyoruz. Arap ve Osmanlı dünyasına baktığımız zaman, modern çağlardan (yaklaşık 1500-1800) önceki dönemler hakkındaki bilgimiz görece sınırlıdır ve tarihçiler bu konuya fazla dikkat göstermemişlerdir. Eğitim incelemeleri, âlim kişilere, yani dini eğitim kurumunu ve bürokrasiyi oluşturan ulema ve diğer din bilginlerine odaklanmış durumda. 18. yüzyılda El Ezher hakkında, oradaki ulema ile onların entelektüel üretimlerini ve derslerini izlemek için çok uzak diyarlardan gelen talebeleri hakkında pek çok şey biliyoruz. Daha az eğitimli, fakat belirli bilgi biçimlerine veya okuryazarlığa erişmiş kent sakinleri hakkındaysa çok daha az şey biliyoruz. James Heyworth-Dunne ve Ahmad Izzat Abdul Karim'in 1990'larda yaptıkları araştırmalar bugün de eğitim tarihi konusunda başvuru eserleri olarak kabul ediliyor.[1]

Dahası devlet okullarının kurulduğu 19. yüzyıl eğitim reformlarına odaklanmak da, bu dönemden önceki koşulları karanlıkta bırakma eğilimi göstermekte. Bu yüzyılın reformları, belirli bir bağlamla, devlet inşası bağlamıyla bağlantılıydı ve dolayısıyla özgül hedefleri vardı. Gitgide büyüyen bir bürokrasideki mevkileri doldurma ve çeşitli yeni devlet projelerine personel bulma ihtiyacına cevap veriyordu. Sonuçta ulaşılan, standartlaştırılmış bir müfredata sahip, öğretim dönemi sonunda öğrencinin beceri düzeyine tanıklık eden bir diploma veren bir okul sistemi oldu. Eğitimli veya okuryazar olmanın değerlendirmesi, üzerinde çok çalışılmış standart ölçütlere dayanıyordu. Okul sistemiyle ilişkili olarak

1 Heyworth-Dunne 1939; Ahmad Izzat Abdul Karim 1938.

belirlenen bu ölçütler, bir bütün olarak nüfusun okuryazarlık düzeylerini değerlendirmekte de kullanıldı.

Dolayısıyla, gerek yeni okul sisteminin bir parçası olmamış kişilerin gerek bu okul sisteminin kullanılmasından önceki, eski dönemlerle ilintili olarak okuryazarlık düzeyi tahminleri çok düşük oldu. Sözgelişi, *Encyclopedia of Islam*'ın Mehmed Ali hakkındaki maddesi, 19. yüzyılın ilk yarısında okuryazarlık rakamlarını da verir. Bu hükümdarın reformlarının okuryazar oranını 1830'da nüfusun %1'inden, yirmi yıl sonra, 1850'de %3'e yükselttiğini belirtir.[2] Burada kasıt, %1 rakamının bir bütün olarak Osmanlı dönemine atıf yapmasıdır. Aslına bakılırsa, "geleneksel" eğitimin çoğu betimlemesi, koşullardan bağımsız olarak zamanda çok uzak noktalara kadar giden değişmez bir imge sunma eğilimindedir. Bu anlamda, eğitim, onu alan kişilerin, ihtiyaçlarının veya kısıtlılıklarının soyutlamasından anlaşılmaktaydı.[3]

Okuryazarlığa bu yaklaşım, eğitim ve okuryazarlığı modern bir devletin okul sisteminin kurulmasıyla bağlantılandıran bir modernleşme paradigmasıyla uyumluydu. Dolayısıyla modern (1800 sonrası) ve geleneksel (1800 öncesi) arasında kesin bir sınır çizmeye yol açtı. Aynı zamanda çoğu zaman, elinizdeki araştırmanın odağı olan 1800 öncesi dönemin tekil, türdeş ve durağan, herhalde bir bölgeden diğerine değişmeyen ve ne tarihsel dönüşümler ne de bağlamın özellikle etkileyebildiği bir blok olarak görülmesine yol açtı.

Eğer 19. yüzyılın eğitsel reformları özgül bir bağlamla –bu örnekte bir hükümdarın reformları ve devlet inşasıyla– ilişkilendiriliyorsa, önceki dönem için de aynı şey yapılabilir. Ayrıca, okuryazarlık ve eğitim tarihini bu reformlar öncesi ve sonrası açısından anlamak yerine, bunları tarihselleştirebilir ve özgül dönemlere has okuryazarlığın yönü, düzeyi ve çeşidiyle bağlantılı olarak anlayabiliriz. Başka bir deyişle, 1500 ila 1800 döneminin okuryazarlık tarihi, Mehmed Ali'nin reformları öncesi dönem olarak değil, başlı başına kavranabilir.

1500 ila 1800 döneminde okuryazarlığın yeniden gözden geçirilmesi, dönemin bazı gözlemcilerinin koşullara ilişkin çok farklı bir değerlendirme verdiği gerçeği açısından özellikle önem taşır. 19. yüzyıl başında Mısır'da on yıl kadar yaşayan İngiliz Edward Lane, ilkokulların (*küttab*) yalnız Kahire'de değil, her büyük kentin yanı sıra bazı köylerde de çok yaygın olduğuna, üst ve orta sınıflardan, hatta bazen daha alt tabakalardan çocukların bile okuryazar olduğuna değinmekteydi.[4] Lane'in yorumları,

2 Toledano 1992: 427.

3 Bu yaklaşımın bir örneği Faksh 1976'da bulunur.

4 Lane 1989: 66-7.

1798 Seferi'nde Napolyon'a eşlik eden ve *Description de l'Égypte*'in yazarları arasında yer alan Chabrol'ün değerlendirmelerine de az çok uyar. Chabrol, Kahire'nin yaklaşık üçte birinin okuryazar olduğunu düşünüyordu.[5] Kentteki ilkokulların ve bu okullarda okuyan çocukların ortalama sayısı temelinde benzer bir sonuca ulaşılmıştı.[6] Bu rakamların Kahire'nin kentli nüfusuyla bağlantılı olduğu ve kırsal kesimlerdeki diğer kentleri veya daha da önemlisi, Mısır'ın çoğunluğunu oluşturan kırsal nüfusu hesaba katmadığını belirtmek gerekiyor. Küttab, taşra ve kırsal bölgelerde bir hayli yaygındı, ama sayıları veya nasıl işledikleri hakkında pek az bilgiye sahibiz.

Daha önceki döneme ilişkin arşivsel ve yazınsal kanıtlar, Kahire'deki ticaret ve zanaat erbabı arasında temel bir eğitim almanın yaygın olduğunu düşündürüyor. Birçok tüccar ve zanaatkâr, oğluna yalnızca işinin inceliklerini epey erken bir yaştayken öğreterek zamanı geldiğinde devretmenin değil, aynı zamanda okumayı yazmayı öğretmenin de (veya bunu birine yaptırmanın) bir babanın temel görevi olduğunu düşünüyordu. Bu izlenimi bir dizi mahkeme davasından ediniyoruz. Sözgelişi 1650'de, boşanmış bir ebeveynin çocuklarıyla ilgili velayet davasında, "Hasan sekiz yaşındadır ve bir şeker imalatçısı olup ona okumayı ve yazmayı öğretecek olan babasının yanında yaşaması gerekir" şeklinde bir iddia dile getirilmişti.[7] Benzer şekilde, ebeveynlere çocuklarının eğitimine dikkat etmeyi öğütleyen edebi metinlere rastlarız. 17. yüzyıl sonunda yazan Yusuf el-Şirbini, bir babanın oğluna dinin esaslarını öğrettikten sonra, onu güvenilir bir öğretmene teslim etmesi gerektiğini ifade etmekteydi.[8]

Açıktır ki, modern tarihçilerin verdikleri rakamlar ile dönemin gözlemcilerinin sunduğu rakamlar arasında önemli bir tutarsızlık kendini gösteriyor. Bu da okuryazarlığın ne anlama geldiği hususunu yeniden gözden geçirip tanımlamamız gerektiğini düşündürüyor.[9] Genel anlamda, örneğin Avrupa'da, erken modern dönem okuryazarlığı üzerinde çalışan araştırmacılar aynı meseleyle yüz yüze gelirler. Bazıları okuryazarlığın alabileceği biçimlerin çoğulluğunu ortaya koymak için (tekil olarak okuryazarlıktan ziyade) okuryazarlıklar düşüncesinden yana çıkıyor.[10] Bu yaklaşım birkaç nedenle faydalıdır. Bunlardan biri, okuryazarlığın onu do-

5 Chabrol 1822: 694-5.

6 Hanna 1998: 100-3.

7 Dar al-Wathaiq al-Qawmiya, Kahire, BabAli Mahkemesi, defter 128, dava 1492, tarih 1061/1650: 376.

8 Yusuf al-Shirbini, "Kitab tarh al-madad li-hall al 'ala' wal-durar," *Dar al-Kutub al-Misriyya*, Majami' Tal'at, Yazma no. 578, 1327/1909 tarihli nüsha: 21-2.

9 Bu meseleler Hanna 2007: 175-93'te tartışılır.

10 Collins 1995.

ğuran koşullara bağlı olarak değiştiğini göstermesidir. Bundan başka, ne âlim ne de eğitimli olan toplumsal gruplara odaklanmaya imkân vermesidir. Son olaraksa okuma becerisi gerektirmeyen okuryazarlık biçimlerini de kuşatabilmesi nedeniyle faydalıdır. Ortaçağ Avrupa'sı okuryazarlığı üzerine yapılan bir araştırma, kulak yoluyla okuyan veya başkaları okurken öğrenen kişilerin de araştırma kapsamına dahil edilmesini önerir.[11]

Dolayısıyla, okuryazarlığın zaman içinde değişmeyen mutlak tanımlarıyla çalışmak yerine, okuryazarlığı bir zaman döneminin konturları içinde, tüm zamanlarda aynı anlama gelmediği gibi, verili bir nüfusun tüm unsurları için de aynı şey olmadığını anlayarak tanımlayabiliriz. Aslına bakılırsa, okuryazarlığı mevcut koşullarla etkileşim içinde bir toplumsal bağlamın parçası olarak görmemiz gerekiyor. Şüphesiz bu kolay bir iş değil. Fakat yanıtları ararken, koşulları başka bir dönemin modellerini kullanarak dışarıdan değil de içeriden analiz etmek, benimsenecek en doğru yaklaşım gibi görünüyor.

Ancak 1500-1800 arası dönemde bu okuryazarlığın tam olarak ne olduğunu belirlemek hiç de kolay olmayacak. Bunun bir nedeni, modern okul sisteminin eğitimi standartlaşma eğilimine karşın, daha önceleri kesinlikle durumun böyle olmamasıydı. Sözgelişi, bir *küttab*da birkaç yıllık öğrenimini tamamlamak, ille de modern devlet okulu sistemindeki gibi öğrencilerin aynı düzeye eriştiği veya aynı şekilde eğitim gördüğü anlamına gelmiyordu. Örneğin, Kahire'deki küttabların bağlı olduğu vakıflara ait sayısız kuruluş belgesi (*vakfiye*), öğrencilere öğretilecek konuları belirler: Osman Kethüda el-Kazdağlı tarafından kurulan okulda, erkek çocuklara Kuran'ı heceleme ve okuma öğretilecekti;[12] Halil Efendi Makatici'nin *sebil-küttab*'ındaysa vakıf çocuklara okuma (*kıraat*) ve doğru dürüst davranmanın (*edeb*) öğretilmesini öngörüyordu;[13] Yusuf Ağa'nınkindeyse (Kızlarağası) Kuran'ı öğrenecek ve her gün okuyacaklardı.[14] Dolayısıyla, müfredatın nasıl uygulandığını veya vakfiyelerde belirtilen şartların harfiyen uygulanıp uygulanmadığını bilinmemekle birlikte, bu okullardan bazılarının bir konuya diğerlerinden daha fazla öncelik verdiği anlaşılıyor. Bu okullardan bazılarında öğretilen derslere dair yararlı bir gösterge, çocuklarının matematik veya hesap öğrenmesini isteyen ebeveynlerin, onları Kıpti *küttab*'ına göndermesini tavsiye eden âlim İbn el-Hacc'a ait bir 14. yüzyıl kaynağında bulunabilir.[15] Gelgelelim,

11 Glenn 1993: 498.
12 Vakıf Bakanlığı, Kahire, no. 2215: Osman Kethüda el-Kazdağı Vakfı, tarih 1149/1736: 233-4.
13 Bab Ali Mahkemesi, defter 119, dava 1023, tarih 1048/1638: 190-7.
14 Vakıflar Bakanlığı, Kahire, no. 914: Kızlarağası Yusuf Ağa Vakfı, tarih 1091/1680: 41.
15 Ibn al-Hajj 1981: 326.

genel anlamda vakıflar, sınavlar sistemin bir parçası olmadığına göre, öğreniminin sonunda bir öğrencinin ulaştığı düzeyle ilgilenmiyorlardı. Kaldı ki, okuldaki bütün çocuklara eğitim veren tek dershaneli sistem, öğrenimde derecelendirme fikrini gözetmiyordu; sistemin, okulunu bitiren çocuğun edinmiş olabileceği irfan düzeyi açısından sarih beklentiler formüle etmediği de anlaşılıyor.

Temelde ilköğretim, okuma yazma ve ezbere Kuran okumayı vurgulamakla birlikte, büyük olasılıkla çeşitli küttablar, öğrencilerin ulaştığı düzeyler konusunda farklılık gösteriyordu. Bazı çocuklar okulda geçirdikleri dört beş yılın sonunda yarı okuryazar ve Kuran ezberleme eğitimi görmüş, ama okuma ve/ya yazma konusunda sınırlı beceriler geliştirmiş olabiliyorlardı. Dinamik bir ticaret ve sanayinin geliştiği Kahire gibi bir kentte çoğu insan bir dükkân sahibi olarak veya bir zanaat icra ederek çalışabiliyor, öğrenim becerilerini makbuz yazmak veya bir anlaşmayı kaydetmekte kullanabiliyorlardı. Bunun yanı sıra içlerinden bazıları mükemmel bir düzeye ulaşıyor ve hem okuma hem de yazma becerisine sahip olabiliyorlardı. Bu öğrenim sistemi ilkokul çocuklarının pek azını Ezher gibi daha ileri eğitim kurumlarına hazırlayabiliyordu. Bunu yapmak için eğitim düzeylerinin biraz daha yüksek düzeyde olması şarttı.

Böyle bir durum, okuryazarlık açısından çeşitlilik arz eden bir sonuca yol açabiliyordu. Başka bir deyişle, zanaatkâr nüfus içinde, herhalde belirli kısıtlamalar veya ihtiyaçlarla belirlenen ve işlerini etkili bir şekilde yürütmelerinin yanı sıra dini vecibelerini de yerine getirmelerini sağlayacak şekilde farklı okuryazarlık düzeylerinin izi sürülebilir. Daha genel anlamda söylenirse, bu ihtiyaçlar çeşitli zanaatkârlar açısından birörnek değildi. Bu kişiler okumada olduğu gibi yazma konusunda da farklı beceri düzeylerine sahip olabiliyorlardı.

Okuryazarlığa bu şekilde bakmak, onu kişinin çeşitli düzeylerde ve birçok nedenle geliştirebildiği karmaşık bir mesele olarak görmemizi sağlar. Okuryazarlığın bu tür ve düzeylerdeki çeşitliliğinin göz önüne alınması, aynı zamanda okuryazarlık araştırmalarında sık sık okuryazar ve ümmi olanlar, eğitimli ve eğitimsiz olanlar ile yazılı ve sözlü kültür arasında bugüne dek hep kullanılagelmiş çatallanmaların etrafından dolaşmanın da bir yoludur. Gri alanları, yani okuryazar olanla olmayanı veya eğitimli ile eğitimsizler arasındaki alanları da görmeyi sağlar. Böylelikle araştırmacı, bu ikisi arasında duran, birçok zanaatkâr ve tüccar gibi, ne tümüyle okuryazar ne de tümüyle ümmi olan insanlara daha büyük dikkat gösterebilir; daha da önemlisi, öğrendikleri şeylerin çoğunun ille de eğitim kurumlarıyla bağlantılı olmayıp, diğer gayriresmi kanallardan edinilmiş bilgiler olabileceğini ortaya koyabilir. Bunun sonucuysa



Resim 22.1 Abdurrahman Kethüda'nın "sebil-küttab"ı, Kahire. Yaklaşık 1744'te inşa edilen iki katlı binanın zemin katında büyük bir çeşme (*sebil*) ve üst katında bir ilk mektep (*küttab*) bulunuyor. © Simon Monk.

farklı okuryazarlık çeşitlerinden bahsedildiğinde, bütün okuryazarların aynı düzeyde veya aynı tür okuryazarlığa sahip olmadığı anlamında, aynı ayrımın okuryazar olmayanlar arasında da yapılabilmesidir.[16]

Zanaatkâr ve tüccara –yani (ulemadan çok) pazaryerindeki insanlara– odaklanmak, iki nedenle, bu soruları sormanın ve okuryazarlıklar çoğulluğu içinde ele almanın faydalı yoludur. İlkin, zanaatkâr, esnaf, tüccar ve dükkân sahipleri, Kahire nüfusunun, belki üçte bir gibi önemli bir bölümünü oluşturuyordu; sonuç olarak, onlarla ilgili bilgilerin belirli bir sayısal değeri olacaktır. İkinci olarak bu, eğitim ve ilim çevrelerinin dışında bir halk grubudur, ama yine de (kentteki yoksulların tersine) belirli bir eğitime erişimleri vardı. Bu insanlara yoğunlaşarak, okuryazarlığın farklı anlamları gözlemlenebilir. Dahası, bu gruba odaklanmak bir bütün olarak toplum için olduğu gibi, eğitim ve toplum arasındaki ilişki açısından da daha genel sonuçları ortaya çıkaracaktır.

16 Ümmilik konusunda bkz. Aymes 2007.

Konuyu bir zaman çerçevesine yerleştirmek üzere, zanaatkâr okuryazarlığında etkisi olabilecek bazı etkenler veya toplumsal güçlerden söz edilebilir. Bu bize okuryazarlığı bir bağlama yerleştirerek ve statik olmaktan çok, dinamik bir anlayışla tarihselleştirmemizi sağlar. Genel anlamda, ilköğretim veya çocukların öğrenimi dinsel gereksinimlerle ilişkilidir. Din ve irfanın ilişkilendirilmesi, ortaçağ kadar erken modern dönem Avrupa'sından, Arap ve Osmanlı dünyasına varıncaya dek dünyanın pek çok kesiminde geçerliydi. Dönemin eğitim kurumları, ister ilköğretim (*küttab*) ister din bilimlerinin öğrenimine yönelik yüksekokullar (*medrese*) olsun, büyük bölümü itibariyle dinsel vakıfların parçası olarak, Müslüman çocuklara dinin temellerini öğretmeyi hedefleyen din öğretimiyle bağlantılıydı. Kıptiler ve Yahudilerin de aynı genel amacı güden kendi okulları vardı.[17]

Kuramsal olarak, bu hedefler hem erkek hem de kız çocuklar için geçerliydi. Hasan Ebu Zakir'in yorumları bu bağlamda anlamlıdır. 18. yüzyılda kaleme aldığı hatıratı, kadınların eğitimini açıkça, ama belirli bir düzeye kadar desteklediğini gösterir. Aslı aranacak olursa, Ebu Zakir, kocanın karısına okumayı öğretmesi gerektiğini düşünüyordu, ama ancak kadının namaz, abdest ve benzeri temel dinsel vecibelerini yerine getirmesini sağlayacak kadarıyla yetinmek şartıyla. Okumayı öğrenmek, kadına önemli dini konuları anlama imkânı verecekti. Ama kocası ona yazmayı öğretmemeliydi. Bu anlamda, Ebu Zakir'e göre, çok farklı bu iki süreç arasında açık bir ayrım vardı. Okumak bir şeydi, yazmaksa bambaşka bir şey. Kızların eğitimi, oğlanların gördüğünden daha kısıtlıysa, bunun nedeni kadınların daha azına ihtiyacı olmasıydı.[18] Ebu Zakir muhtemelen okumanın kişinin dini eğitimi için yeterli olduğunu ve yazmanın muhtemelen dünyevi işleri yürütmekte bir anlamı olduğunu düşünüyor olmalıydı; kızların eğitimini okumayla sınırlaması ancak böyle açıklanabilir. Bununla birlikte, daha yüksek öğrenim düzeylerine ulaşan, bütün Kuran'ı tilavet edebilen ve fiilen şeyhlik yapan bazı kadınlara ilişkin atıflara ara sıra rastlıyoruz.[19]

Fakat zanaatkârlar, dükkân sahipleri ve tüccarın belirli bir irfan veya bilgi çeşidi edinebilmesini sağlayan diğer mecralarda olduğu gibi irfanın gelişiminin aldığı yönü etkilemiş olabilecek dini vecibeleri yerine getirmek dışında etkenler de vardı. Okuryazarlık ve irfan gibi önemli görüngüler tek bir etkenle açıklanamaz. Dahası, dini eğitimin yürütülüş tarzı ve

17 Örneğin, Khukhat al-Awuz'daki bir Kıpti küttab ve Atfar al-Yahud al-Rabbaniyin'de bir Yahudi hahamlık küttabı: bkz. Bab Ali Mahkemesi, defter 130, dava 1204, tarih 1063/1652: 301; dava 595, tarih 1062/1651: 143.

18 Muhammad Hasan Abu Dhakir, başlıksız yazma, Bibliothéque Nationale, Paris, fonds arabe 4643: fol. 442.

19 Heyworth-Dunne 1939: 14.

bu eğitimden geçen kişilerin hedefleri de, nihai sonucu etkiliyordu. İşte bu değişkenleri göz önüne alarak, bir bölgeden diğerine veya kentsel ve kırsal topluluklar arasındaki çeşitliliklerden bazılarını anlamamız mümkün olabilir.

Aşağıdaki tartışma bu nedenle, aldığı yön ve ilgili kişileri hesaba katmak yoluyla okuryazarlığı tarihselleştirmemize yardım edebilecek etkenlerden bazılarını belirlemeye çalışacak. Bu, aynı zamanda gerek okuryazarlık gerek ümmilikte yüksek düzeyde bir çeşitliliğin neden ve nasıl var olduğuna da ışık tutabilir. Bunu, 1500 ila 1800 arası dönemde "orta hallilerin" maruz kaldığı ve aralarındaki irfan çeşidini ve düzeyini biçimlendirmiş olabilecek birkaç etkeni tanımlamak yoluyla yapacağız.

Bu yaklaşım, söz konusu insanların almış olabileceği irfan çeşidini biçimleyen bir dürtü olarak bağlamı vurguluyor. Sözgelişi *küttab* veya ilkokullarda verilen eğitime bir bütün olarak odaklanmak yerine, Kahire'deki pazar halkını etkileme potansiyeline sahip belirli etkenlere göz atıyor; bunlar arasında 15. yüzyıl sonunun önemli bir toplumsal gücünün yanı sıra, eğitsel bir boyuta sahip bir güç odağı olarak halk tasavvufunun gelişimi ve öykü anlatma ve şiiri içeren sözlü edebi kültürün aktarımını teşvik eden, 16. yüzyıl ortası eğilimi olarak kahvehanelerin yaygınlaşması yer alıyor.[20] Bu, pazar halkı arasında irfan edinmeyi şekillendirmede önemli rol oynadığı kuşku götürmeyen küttabın önemini azaltmaya değil, daha çok gayriresmi aktarım biçimlerini göz önüne almaya ve bu irfan süreçlerini tarihdışı bir yolla ele almak yerine, tarihselleştirmeye yönelik bir girişim olacak. Bu yaklaşım, ele alınan dönemde Kahire pazar halkının eğitsel oluşumunun karmaşıklığının bir kısmını görmemize imkân verecek şekilde, durumun daha derinlikli bir kavrayışını getirebilir.

TASAVVUF VE OKURYAZARLIK

Bu etkenlerden ilki, 15. yüzyıl sonuyla ve 16. yüzyıl başında halk tasavvufunun doğuşu ve bunun ardından kent nüfusu arasında yayılmasıdır. Leonor Fernandes'inki gibi bilimsel çalışmalar, 14. ve 15. yüzyıllarda devletin finanse ettiği tasavvuf kurumu (*hankâh*) çevresinde toplanan Memlûk dönemi seçkin tasavvuf kurumlarının yerini, münferit tasavvuf şeyhlerinin çevresinde kurulan küçük, daha az resmi kurumlar (*zaviye*ler) aracılığıyla nüfusun çeşitli tabakalarına ulaştığını göstermiştir.[21] Bu eğilim, bu şeyhlerden birçoğu çevrelerine aralarında tüccar, zanaatkâr ve dükkân sahiplerini de içeren sayısız bağlılar topladıkça, 16. yüzyılda hatırı sa-

20 Heyworth-Dunne 1939, 8-15.

21 Fernandes 1983: 4-17.

yılır bir gelişme gösterdi. Ezcümle, tasavvuf kent halkı arasında sayısız takipçi buldu. Liderliği aşağıdan, içlerinden bazıları çok az eğitimli veya hiç eğitim almamış olan daha alt sınıf veya kırsal halktan geliyordu.[22] Birçoğu bizzat zanaatkâr veya tüccar, sözgelimi dokumacı veya zeytinyağı satıcısıydı. Bu sufilerin çoğu kırsal kökenli olduğu ve Delta bölgesindeki köyleriyle bağlarını çoğu zaman sürdürdükleri için, zaviyeleri genellikle kent merkezindeki Ezher'in tersine, sık sık zanaat faaliyetlerinin yürütüldüğü kentin dış mahallelerinde yer alıyordu.[23]

Sufilerin kimi zaman öğrenmeye karşı olduğu söylense bile, bunun tüm sufiler için geçerli olduğu söylenemez. Aslına bakılırsa, 16. yüzyıl üzerine çalışan araştırmacılar, bu zaviyelerin çoğunda bir öğretim işlevine yönelik önemli bir eğilimin varlığını buluyorlar. Tevfik el-Tavil, en önemlilerinden biri olan Abdülvahhab eş-Şerani'nin (ö. 1565) zaviyesinin, oraya aileleriyle birlikte yerleşmiş yaklaşık iki yüz kadar sakinine ek olarak, çoğu zanaatkâr ve tüccar olup her gün ziyarete gelen sayısız bireye hizmet verdiğini söyler. Kurucusu eş-Şerani, 16. yüzyılda Mısır'ın en tanınmış mutasavvıflarından biriydi ve önemli boyutta bir dostlar ve müritler çevresi vardı. Kurduğu zaviyede, sufilerin gece gündüz kesintisiz olarak Kuran ve hadis okumalarını şart koşmuştu.[24] Bu diğer kurumlar arasında da yaygın bir kalıp olmuşa benzer. Nitekim, Osmanlı Mısır'ında tasavvuf olgusu üzerine Muhammed Sabri Yusuf'un yakın geçmişte yaptığı bir araştırma, bu zaviyelerin çoğunda bağlılara dersler verildiğini gösterir.[25] Bu eğitim ulema değil, din adamı olmayanlar için olduğuna göre, içeriğinin geleceğin din adamlarını yetiştirmeyi amaçlayan medrese eğitimindeki derslerden biraz farklı olması gerekir. Fakat bu kurumlardaki dersler gibi, öğrenim sürecinin büyük bölümü de, sözlü aktarıma dayanıyordu, zaviyelerdeki derslere katılan insanların birçoğu ille de yaşamlarını ilme ve öğrenmeye adayan talebeler değil, herhalde ticaret veya üretim yapan ve zaviyede ikamet eden veya ruhani yahut dinsel amaçlarla zaman zaman burayı ziyaret eden sıradan insanlar olduğuna göre, sözlü aktarım daha da yaygın olmalıydı.[26] Müritlerin ve ziyaretçilerin çoğu esnaf ve zanaatkâr olduğundan, küttab sisteminden geçmiş ve belirli bir temel eğitimi önceden almış olmaları ihtimali yüksektir. Zaviyede bulunmaları, halihazırda sahip oldukları eğitime yeni bir boyut ekliyordu.

22 Sabra 2006: 153-4.
23 Garcin 1972: 160-4.
24 Tawfiq al-Tawil 1988: 35-6.
25 Muhammad Sabri Yusuf 1994: 365.
26 Hanna 1998: 103-4.

Bu durum ümmiler –yani ne okuyup ne yazabilen, ama bir zaviyedeki bu alternatif öğrenime tabi olanlar– kategorisini nasıl ele alacağımız sorusunu doğurur. Burada toplantılara katılıyorlardı, mürşitleri vardı ve belirli tipte bir bilgiyi ediniyorlardı. Bu öğrenim sözlü aktarmalara dayandığından kitapları veya okuma becerisini gerektirmeyebiliyordu. Belirli konu başlıkları tartışılmış olabilir. Kısaca, bu insanlar ille de kâğıda dökülmesi gerekmeyen, belirli bir bilgi çeşidini öğreniyorlardı. Bu nedenle, onları okuryazar mı, yoksa ümmi diye mi kabul edeceğimiz sorusu doğuyor. Yakın geçmişte konuya ilişkin yapılan bir araştırma bu soruyu yanıtlamanın bir yöntemini önermiştir. Marc Aymes'in bu durumu tanımlamak için icat ettiği terim –yani *ill-literate* bilgi– gerçekten uygun gibi görünüyor, çünkü okuma yazma becerisini elde etmeksizin bilgi edinmiş kişiler ile okuryazar olanlar arasında; veya sözlü aktarıma maruz kalmamış ümmi kişi ile yazılı olmaktan ziyade bir tür sözel eğitime ulaşma olasılığı bulunan arasında bir ayrım yapmamızı sağlıyor. Bununla kastedilen, yazılı sözü kullanma yetersizliğinin cehaletle eşdeğer olarak kabul edilmemesi, belirli bilgi biçimlerinin yazılı sözden bağımsız olarak edinilebildiği ve okuryazar olmayan bir kişinin sözlü araçlarla bir dereceye kadar veya bir tür bilgiye ulaşabildiğiydi. Günümüzde fazla itibar edilmeyen bu bilgi kategorisi, 16. yüzyılda muhtemelen sözlü aktarım için çoklu kanalların varlığı nedeniyle, daha yaygın kabul ve saygı görüyordu.

Aslı aranacak olursa, bizzat tasavvuf şeyhleri bile bazen ümmi olabiliyordu. Eş-Şerani'nin mürşidi ve çok tanınmış bir tasavvuf şeyhi olan Ali el-Havas bunlardan biriydi. Ne okuma ne yazma biliyordu ve resmi eğitim almamıştı, yine de şurada burada verilen derslere katılarak çok fazla şey öğrendi.[27] Tıp dahil bir dizi konuda son derece bilgili hale geldi ve fetvalar çıkardı, öyle ki müridi eş-Şerani başkaları da öğrensin diye, onun sözlerini yazıya döktü. Bu nedenle bu "ümmiler" arasında birkaç ton ve derece farkı vardı. İşte bu çeşitli düzeyler ve öğrenim tipleri arasındaki ince çizgiler, bize 16. yüzyılın okuryazarlığındaki karmaşıklığı anlamamızı sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda 19. yüzyıldaki koşulların nasıl evrildiğine dair ipuçları da veriyor.

Dolayısıyla halk sufiliğinin kendisi 16. yüzyılda gelişip 18. yüzyıla kadar kent halkının büyük kesimlerini eğittikçe, zaviyelerin okuryazarlığa birkaç düzeyde ve artan ölçülerde katkıları oldu. Zaviyeler çoklu roller oynadı. Bazıları bir tür eğitim sağladı; bazılarında kütüphaneler bulunduğundan sufi mürit kitaplara ve yazılı söze erişim sağlayabildi. Örneğin eş-Şerani'nin zaviyesi kendine ait kütüphanesi olan zaviyelerden biriy-

27 Sabra 2006.

di; Kadı Şihabüddin Ahmed en-Nubi'nin zaviyesindeyse bir kütüphaneci atanmasını gerektirecek kadar çok kitap bulunuyordu.[28] Bir zanaatkâr veya esnaf, eş-Şerani'nin zaviyesinde ailesiyle birlikte sürekli ikamet edebildiği gibi, ara sıra ziyaret etmesi de mümkündü. Şeyhin verdiği derslere katılabiliyor, kütüphanesindeki kitapları kullanabiliyor veya sadece zaviyenin diğer bağlılarının tartışmalarını dinleyebiliyordu.

KAHVEHANE OKURYAZARLIĞI

Okuma ve yazmadan çok işitme ve dinlemeye dayanan benzer bir sözel okuryazarlık çeşidi de kahvehanenin gelişmesiyle ilişkilendirilebilir. Kahvehane, birkaç yüzyıl sonra kentin birçok kesiminde bir iki tane bulunma noktasına varıncaya dek, sonunda muazzam bir yaygınlığa ulaşacak şekilde, 16. yüzyılda ortaya çıkan bir fenomendir. İngiliz seyyah Edward Lane, 19. yüzyıl başında Kahire'de bin kahvehane saymıştı.[29]

Kaynaklarımız bu kahvehanelere kimlerin gittiğini anlatmaz. Yine de bir çıkarsama süreciyle, en önemli müşterileri arasında tüccarlar, dükkân sahipleri ve zanaatkârlar olduğunu düşünebiliriz. Genelde kentin yoksullarının ve askeri yönetici sınıfın kahvehane müdavimleri olmadığını, eğer oldularsa bile, müşterilerin çoğunluğunu temsil etmediklerini varsaymak yanlış olmaz.

Kahvehane müşterilerine farklı eğlence çeşitleri sunmaktaydı. Dansözler, şarkıcılar, maymun oynatıcılar, akrobatlar, sihirbazlar ve benzeri gruplar gösteri yaparlardı. Fakat bunun yanı sıra daha okuryazar çeşniler taşıyan eğlence biçimleri de vardı: Müzisyenler, hikâye anlatıcıları ve şairler ile çeşitli türden edebi eğlenceler. İşte bu düzeyde, kahvehane müşterileri bir sözlü edebi kültüre maruz kalmış olabilirler. Antarlı Ebu Zeydü'l-Hilali ve ez-Zahir Baybars'ın *"sıra"*sı (maceraları) çoğu bu hikâyelere aşina olabilecek dinleyenlere anlatılması yaygındı.[30] Bu hikâyeler, daha geniş dinleyici kitlesine ulaştıracak şekilde halk Arapçasıyla aktarılıyordu.[31] Şairler de, dinleyicilerin ödediği küçük bir ücret mukabilinde şiirlerini okumak veya doğaçlama yapmak için kahvehanelerden yararlanıyordu. Kahvehane müşterileri ister okuryazar, yarı okuryazar, hatta ümmi olsalar bile, bu sözlü edebiyat, gerek okuyabilenler gerekse okuyamayanlar için erişilebilir bir bilgi biçimi sunmaktaydı.

---

28 Winter 1982: 192-5; Bab Ali Mahkemesi, defter 129, dava 783, tarih 1061/1651: 207.

29 Lane 1989: 334.

30 *A.g.e.*, 386-420.

31 Heyworth-Dunne 1939: 13.

OKURYAZARLIK VE PAZARYERİ

Esnaf, zanaatkâr ve dükkân sahipleri arasında okuryazarlık veya öğrenimin çeşidini ve düzeyini etkileyen, başta onları birbirleriyle ilişkilerinde yazılı kültürü kullanmaya teşvik eden bir hukuk sistemi olmak üzere, diğer etkenler de söz konusuydu. Pazar ne kadar faal, girilen anlaşmalar ve yapılan muameleler ne kadar çoklu olursa bunların kâğıda dökülmesi de daha sık görülüyordu.

1600'lerde, kaynaklarımızın betimlediği kârlı ve dinamik bir ekonomi, yalnız tüccarlar değil aynı zamanda esnaf ve zanaatkâr arasında da sayısız ve çeşitli ekonomik faaliyetlerden de anlaşılabilir. 17. yüzyıl mahkeme sicilleri, çoğu zaman sıradan gündelik faaliyetlerle ilgili yazılı senetlerin bolluğunu ortaya koyar. Örneğin, pazaryerinde yapılan muamelelerin çoğu, bir esnaf veya zanaatkârın malı alıp daha sonraki bir tarihte ödeyeceği türden, krediyle ilgili işlemlerdi. İlgili meblağlar küçük veya mütevazı olduğunda bile, bu muamele borçlanılan paranın yazılı bir kaydına sahip olmak için mahkemede kaydettiriliyordu. Bu tür muamelelere, gerek varlıklı gerekse mütevazı varlığa sahip esnafla ilgili sicillerde çok sık rastlanır.

Bu tür mahkeme sicilleri okuryazarlığın iki yönüne ışık tutar. İlk olarak, tüccar ve esnafın işleriyle ilgili gündelik ilişkileri için düzenli olarak mahkemeye gittiklerini gösterir. İkinci olarak hem bu hüccetleri ellerinde bulundurmanın bu adamlar için neden önemli olduğuna hem de yazılı söz kullanımlarına faydalı göndermeler içerir. Aslına bakılırsa, bir esnafın faaliyetlerinin, gerek bireysel düzeyde gerekse esnaf loncası düzeyinde düzenli olarak kâğıt üzerine kaydedilmeyi gerektiren yönleri vardı. Malların veresiye satışından zaten söz etmiştik. İhtilaf halinde, bir davacı, mahkemeye belirli bir meblağ ödeme mukabilinde, sicilde kaydedilmiş nüshaları alabiliyordu.

Mahkeme sicillerinden, bazı esnaf ve zanaatkârın kendi işyerlerinde defter tuttuğunu da öğreniyoruz. Bu, bazı esnafın hammadde alımı veya teslimine benzer işyeri faaliyetlerini yazıya dökülmesinin, iş rutinlerinden olduğunu düşündürür. Muhtemelen özellikle belirli bir ölçekteki esnaf –yani zeytinyağı presleri veya şeker rafinerileri gibi, bir hayli büyük donanım gerektiren veya birkaç kişiyi istihdam eden işkolları– için bu durum geçerliydi. Bu türden defterler bize kadar ulaşmamakla birlikte, mahkemede görülen davalarda bunlara yapılan atıflar varlıklarını kanıtlıyor. Bu davalardan biri, Kahire'deki bir şahsın Delta'daki bir köyün sakiniyle yaptığı ve kentli esnafın köylüye kendisi için ürettiği dokuma karşılığında belirli bir meblağ ödediği bir sözleşmeye atıf yapar. Sözleşmenin

bir defterde kayıtlı olduğu belirtiliyordu.[32] Herhalde bu türden faaliyetler düzenli olarak gerçekleştiriliyordu.

Esnaf tarafından tutulan kayıt ve senetlere, ayrıca lonca meseleleri bağlamında da rastlanır. Lonca ilke olarak üyelerinin vergilerini toplamaktan sorumluydu. Bundan başka zanaatkârlara hammaddeyi de lonca dağıtıyordu. Bazı loncalar açısından, mahkeme davaları kâğıt üzerine kaydedilen faaliyetlere göndermeler yapar. Örneğin susamyağı presçileri loncası, üyeleri arasında hammadde dağıtılırken, susam tohumu hissesini alan üyelerin listesi, lonca başının yanı sıra üyelerin elinde de bulunuyordu. Bu bakımdan, yapılanları kâğıda kaydetmek işin rutin bir parçasıydı. 1730'larda, pamuk imalat/satıcıları loncasının (*taifa el-kattanin*) bir lonca vakfı ve yazılı kayıtları düzenli ve güncel tutmaktan sorumlu bir şeyhi vardı.[33] Bu tür mahkeme davaları okuryazarlığın dolaysız kanıtı değildir. Bu şeyhin bu işi yapmasının nedeni, pamuk imalatçıları loncasının hiçbir üyesinin yazmayı ve gereken harcamalar ve gelirler hesaplarını yapmayı bilmemesinden olabilir miydi? Gelgelelim, bu dava referansları, esnafın gündelik yaşamlarındaki işlemleri kâğıda dökme ihtiyacı duyduğunu ve kişinin elindeki hüccetin anlamını çözebilmesinin faydalı olacağını gösterir.

YASAL HİMAYE BİÇİMİ OLARAK BELGELER

Kadı mahkemelerinin işlevlerinin genişlemesi Osmanlı 16. ve 17. yüzyıllarının bir özelliğidir. İmparatorluğun büyük bürokratik geleneğini yerleştirmekte olduğu dönemlerde baş gösteren bu gelişmenin bir parçası da kazai işlevin genişlemesi oldu. Dünyanın pek çok kesiminden günümüze ulaşan sayısız belge koleksiyonlarının da tanıklık ettiği bir gerçek olarak, belgeler İslam toplumlarında çok uzun zamandır önem taşımıştır. Dahası 16. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında okuryazarlık ile yasallık kültürü denebilecek bir olgunun doğuşu arasında bir bağlantı da ileri sürülebilir. Bu, mesleği yargıyla ilişkilendirilen veya yıllarını hukuk ilmini öğrenmeye hasrederek geçirmiş kişilerin değil, ama hiçbir hukuk eğitimi olmasa da, yargı kurumu yaşamlarının pek çok yönünde önemli bir toplumsal işleve sahip olan, kazai kurumun alıcı ucundakilerin hukuk kültürüydü.

Bu hukuk kültürünün gelişimi kısmen Osmanlı devletindeki mahkeme sisteminin genişlemesinden, kısmen de devletin bu sisteme verdiği büyük ağırlıktan kaynaklanıyordu. Kahire'de 1517 yılındaki Osmanlı istilasını

---

32 Dar al-Wathaiq al-Qawniya, Kahire, Bab Şeria Mahkemesi, defter 627, dava 148, tarih 1097/1685: 59.

33 Bab-ı Şeria Mahkemesi, defter 637, dava 334, tarih 1146/1733: 136.

izleyen yıllarda, kentin farklı kesimlerinde kadıların yargılamalarını yürüttüğü mahkemeler kuruldu; evvelce bir kadı, muhakemesini belirli bir mahalde değil, kendi seçtiği bir camide yapardı. Kadı sicilleri tutulmaya ve kadının önüne getirilen davalar düzenli olarak bu defterlere kaydedilmeye başladı. Osmanlı İmparatorluğunun dört bir köşesindeki birçok kasaba ve kentte bu tür siciller mevcuttur.[34] Siciller, bu kurumdan yararlanan nüfusun geniş yelpazesine –tüccarlar, memurlar, memlûklerin yanı sıra esnaf, zanaatkâr ve dükkân sahipleri; kentsel olduğu gibi kırsal kökenli kişiler; kadınlar ve erkekler; Müslümanlar ve gayrimüslimler– ve ele aldığı konuların genişliğine –iş muameleleri, mülk muameleleri, kişisel statüyle ilgili meseleler, ortaklıklar ve her türden ihtilaflar– tanıklık eder.

Bir yönüyle de okuryazarlık ve öğrenim konusuyla ilgili özellikle önem taşır; bu da yazılı belgelerin mahkemede kanıt olarak kullanılabilmesi gerçeğidir. Aslına bakılırsa, mahkemeler tümüyle tanıkların sözlü ifadelerine bel bağlamak yerine, sıklıkla yazılı belgelerin kullanılmasına da imkân tanıyordu.[35] Bu, bireyleri veya aileleri, çıkarlarını korumak üzere, ister bir mülk ister iş muamelesi olsun, ilgili belgeleri özenle saklamaya teşvik eden bir unsurdu. Birçok sıradan insan ev sahibiydi ve kadı sicilleri, elden ele geçtikçe veya sahiplerden birinin ölümünün ardından hissesi üçüncü bir tarafça satın alındıkça, bu evlerle ilgili yapılan muamelelerle doludur.[36] Kişi evini satarken, vaktiyle bu evi ister satın almış ister mira olarak kalmış olsun, mülkün kendi mülkiyetinde olduğunu, kadı önünde kanıtlamak zorundaydı. Bunlar da mülk sahiplerini iyelik belgelerini güvende tutmak ve gerektiğinde içeriğini çözme becerisine sahip olmak konusunda ek teşvikleri oluşturuyordu. Kadı sicillerinde, mülk muamelelerini ele alan hüccetler, diğer konuların çoğundan fazladır.

Mahkemeler ve kadılarla birlikte, sorumlulukları ve yetkileri de genişlemekteydi. Örneğin, bir 16. yüzyıl kanunu, halkın evlilik sözleşmelerini mahkemeye kaydettirmeleri zorunluluğunu ilk kez getirdi; oysa İslam hukuku tanıklar olduğu sürece sözlü sözleşmeleri tanır ve yazılı sözleşme dinsel bir vecibe oluşturmaz. Bununla birlikte, İstanbul'daki şeyhülislam Ebussuud Efendi (görev dönemi 1545-74), bu padişah yasasını yazılı bir sözleşmenin anlaşmazlık halinde kanıt olarak kullanılabileceği ve evlilik sözleşmelerinin bu şekilde kaydının başıbozuk ve gayrimeşru birleşmeleri önlemeye yardım edebileceği gerekçesiyle meşrulaştırdı.[37] Bu fetvanın uygulaması bir yerden diğerine değişiyordu. Kahire'de, mahkeme sicilleri 16.

34 Hanna 1995.
35 Ergene 2004: 11-12.
36 Hanna 1991: 44.
37 Imber 1997a: 165.

yüzyıl ortasında bu türden binlerce evlilik sözleşmesi içerir. Mısır'ın diğer kesimlerinde durum böyle değildi ve oralarda halk, sözleşmelerini bir kadıya kaydettirmeksizin evlenmeye devam etti. Sözgelişi, Nicolas Michel'in Yukarı Mısır'daki Isna kasabasının mahkeme sicilleri üzerine çalışması, 18. yüzyılın ikinci yarısına dek, kaydedilen hemen hiç evlilik sözleşmesi olmadığını açıkça ortaya koyar.[38] Görünüşe bakılırsa, iktidar merkezlerinden uzak olan bölgelerde, devletin yasaları harfiyen uygulanmayabiliyordu.

Şüphesiz kişinin çıkarlarını koruma ihtiyacı, bazı insanlar için belirli bir okuryazarlık düzeyine ulaşmaya yönelik bir teşvik oluyordu. Kişinin elinde bir dizi belge varsa –bir evlilik sözleşmesi, evinin tapu senedi, bir meslektaşıyla iş ortaklığı– asgari bir düzeyde de olsa belgelerin anlamını çözebilme ve üzerinde yazılı isimleri okuma becerisine sahip olmak bir zorunluluğa dönüşüyordu.

1650'ye ait bir dava, bu tür yasal senetlerin esnaf arasında kabul görmesi açısından önemini gösterir. Dava, ketentohumu yağı presçisi Süleyman Da'bus'un mirası ve kendi gibi yağ presçisi olan oğlu Yusuf ile kızı Amna arasında miras hakları konusunda çıkan anlaşmazlıkla ilgilidir. Davanın çarpıcı yönü, kardeşler arasındaki ihtilafın, yalnız mirasın kendisi üzerinde değil, babalarının bıraktığı belgeler ve senetlerle ilgili olmasıydı. Amna, erkek kardeşini merhum babalarının senetlerini saklamakla suçluyordu. Bunların var olduğunu ve babasının nerede muhafaza ettiğini, madeni bir kutunun içinde ahşap bir sandıkta bulundurduğunu biliyordu. Kadıdan, kardeşinin bunları kendisine vermesini sağlayarak, kendi lehinde karar vermesini talep etti. Yusuf bunların kendi elinde olduğunu itiraf ettiyse de, hemen ardından, Amna'nın babanın mirasından tüm hissesini zaten almış olduğunu ekledi.[39] Bu davanın ima ettiği gerçek, ölen yağ presçisinin ekonomik faaliyetlerinin kayıtlı olduğu birtakım senetleri bulunduğu ve bu senetlerin, elinde bulunduran kişiye yöneltilebilecek sahte iddialara karşı güvence oluşturduğuydu. Dahası, bu tür senetleri veya mahkemede kayıtlı senetlerin nüshalarını, kişinin evinde muhafaza etmesinin yaygın bir alışkanlık olduğu anlaşılıyor. Abu Da'bus ailesi davası, mahkeme sicillerini okumanın getirdiği, kişinin belgelerini muhafaza etmesinin haklarını korumasının bir yolu olduğuna dair izlenimi doğrular. Bu, belgeleri muhafaza eden kişilerin mutlaka bunların tamamını okuyabildiği anlamına gelmiyordu. Bazı insanlar bu beceriye sahip olabilirken, diğerleri içeriği "çözebiliyor" veya sadece birkaç sözcüğünü –bir evlilik sözleşmesini bir evin satış senedinden ayırt etmeye yetecek kadarını– okuyabiliyordu; daha başkaları da bunları okutmak için

38 Michel 2000: 132.

39 Dar al-Wathaiq al-Qawmiya, Kahire, Qisma Arabiya 40, dava 367, tarih 1060/1650: 262.

başka birine başvurma ihtiyacı duyabiliyordu. Gelgelelim, bunu yapmak, kişinin kendi çıkarlarını koruması açısından bir teşvik oluşturuyordu.

SONUÇ

Burada esnaf okuryazarlığını (veya ümmiliğini) etkilediği söylenen bu farklı etkenler birbiriyle örtüşüyor. Bir zanaatkâr veya esnaf, bu düzeylerden birine veya tümüne maruz kalabiliyordu. Bir küttaba giderek temel düzeyde okuma yazma öğrenebiliyordu; ardından da senetlerin ve belgelerin yaygın biçimde kullanıldığı, bu yüzden bu belgelerin temel içeriğini okumak veya çözmek zorunda olduğu pazaryerinde çalışıyordu. Boş zamanını kahvehanede geçirebiliyor ve Antar veya Baybars'ın maceralarını anlatan hikâye anlatıcıyı izleyebiliyordu; zamanını dinsel öğretileri dinleyebildiği ve belki kitaplara ulaşabildiği bir zaviyede de geçirebiliyordu. Farklı kombinasyonlar ve farklı maruz kalma düzeyleriyle, ister yazılı söze dayansın ister nakle dayanan sözlü geleneğin bir parçası olsun, bütün bunların okuryazarlık çeşit ve düzeyine potansiyel bir etkisi olabiliyordu. Bütün bu farklı etkenleri göz önüne almak, esnaf arasında okuryazarlık türünün ve düzeyinin çeşitliliğini anlamamıza yardım eder. Bu etkenler aynı zamanda geniş bir ticaret ve zanaat nüfusuna sahip olan ve bu nüfusun kurumsal olan ve olmayan irfana, resmi ve gayriresmi iletişim biçimleri ile sözlü ve yazılı kültüre maruz kalabileceği çeşitli mecralar sunan büyük bir kentin özgüllüğünün göstergeleridir. Sonuç olarak, Kahire'de esnaf ve zanaatkârların koşulları, Yukarı Mısır'ın –daha küçük, daha az kozmopolit ve servete erişimi daha kısıtlı olan– kasabalarının koşullarıyla aynı değildi.

Okuryazarlığa, bir dizi düzey ve tipe yer açan bu esnek model çerçevesinden bakarsak, yüksek düzeyde eğitim alanlar ile ümmiler arasında mevcut daha geniş bir olasılıklar yelpazesini –başka bir deyişle, bu ikisi arasında sayısız tona sahip gri alanları– kapsayan farklı bir okuryazarlık tarihine ulaşabiliriz. Okuryazarlık araştırmalarına bu yaklaşım, okuryazarlığı 19. yüzyıl devlet eğitim kurumlarıyla ilişkilendiren ve modern okul sisteminin büyük bölümü itibariyle ümmi bir nüfusa okuryazarlığı yaymış olarak gören anlayıştan temelli bir fark gösterir. Bu makalenin önceki kısmında değinilen çeşitli okuryazarlık istatistikleri arasındaki çelişkiler de okuryazarlık anlayışımız ve tanımımızdan kaynaklanır. Kısacası tüm okullarda uyulması gereken belirli ölçütleri oluşturmaya çalışan ve öğrenimin içeriği ve düzeyleri arasında standartlaşmayı hedefleyen bir devlet okul sistemi kurulmasından önce, öğrenim ve okuryazarlık tanımı çeşitlilik gösteriyordu ve izlenen standartlarda pek az birörneklik vardı. İşte esnaf okuryazarlığının özünde yatan da bu çeşitliliktir.

Yirmi Üçüncü Bölüm

"KADİR-İ MUTLAK'IN REHBERLİĞİNDE"
Stephan Schultz'un Osmanlı İmparatorluğundaki Seyahati (1752-6)

Jan Schmidt

Pre-modern dönemde Osmanlı İmparatorluğu üzerine Avrupalıların seyahatnameleri çok geniş olmasının yanı sıra özellikle ego belgeleri denilen türü seven okurlar için büyüleyici bir edebiyat türüdür.[1] Bu kitaplar seyyahların kendi deneyimleri dışında, geniş olmakla birlikte aslında sınırlı bir konular alanı içerir. Bu yazarların sadece küçük bir kısmı, mevcut külliyatın koyduğu parametrelerin ötesine geçmiş ve önceki eserlerden pasajları aktarıp üzerlerine yorum yapmaktan uzak durmuştur. Nitekim, birçok yazar seyahatin meşakkatlerinden; gittikleri bölgenin antik, özellikle de klasik geçmişinden; İstanbul'un güzelliği ve anıtlarından; (Arap olmayan Osmanlı Müslümanlarının genellikle adlandırıldığı şekilde) Türklerin âdetleri ve inançlarından; kadınlara yapılan muameleden ve doğu kiliselerinin durumundan bahseder. Sadece pek az yazar Osmanlı siyaseti veya *belles lettres*i [edebiyatı] gibi daha soyut konular hakkında yazmıştır. Bu seyahatnamelerin çoğu, en azından kısmen zevkle okunabilen kitaplardır; en iyileri, bugün bile, ilk olarak Hollandalı tarihçi Johan Huizinga'nın tanımladığı "tarihsel duyumsama"ya yakın bir şeyler yaratmayı dahi başarabilir. Eğlendirme değerlerinin dışında, bazıları özellikle Osmanlı İmparatorluğundaki gündelik yaşam ve kültürün, yerli kaynaklarda kolay kolay bulunamayacak –çoğunlukla şarap içme, uyuşturucu kullanma ve pedofili gibi tartışmalı faaliyetler– yönlerini de ortaya koydukları ölçüde değerli tarihsel kaynaklardır. Osmanlılar da bu konularda yazdılar, ama tarafgir olsa bile, daha olgusal olabilen Avrupalı gözlemcilerden farklı ve çoğu zaman daha muammalı –bize muammalı görünen– bir tarzda. Seyyahlar tanışıp zaman zaman evlerinin mahremiye-

1 Daha eski seyahat külliyatına dair bir araştırma Yerasimos 1991'de yer alır. Etnografik bilgi kaynağı olarak erken dönem seyahat külliyatı hakkında bkz. Höfert 2003; daha geç pre-modern dönemin seyahat yazılarında önemli konu başlıkları hakkında bkz. Fischer 1983. Bir antoloji için bkz. Parker 1999. 1700 öncesi Avrupalı seyahat anlatılarında Osmanlılar ve dünyalarına dair betimlemeler için bkz. Üçel-Ayber 2003.

tine girdikleri Osmanlı erkekleri ve daha nadir olmakla birlikte Osmanlı kadınlarıyla (Lady Mary Wortley Montagu'nun mektuplarında müstesna şekilde) sohbetlerini yazma zahmetine girdiklerinde, bu kişilerin kendi seslerini de işitebiliyoruz.

1800 öncesi Avrupa'da basılan pek çok seyahatname arasında, ben burada ortalama, daha az özgün metinlerden sivrilen bir tanesini inceleyeceğim. Her şeyden önce, yazarı Stephan Schultz, seleflerinden okuduğu kitaplardan çok, kendi deneyimlerine dayanmak için elinden gelen her şeyi yapar. İkinci olarak, bu seyahatname yazarı birçok dili akıcı konuşup gerek yerli Avrupalılar (Frenkler) gerekse Osmanlılarla kendi dillerinde ciddi sohbetler yaparak, kitabına dahil edeceği notlar alır. Seyahatname yazarlarınca bu tür sohbetler aktarılsa bile, çoğu zaman bunların ıvır zıvır konularla sınırlı veya sıklıkla yavan anekdotlar olduğu görülür. Arapça veya Türkçe şöyle dursun, anadilleri ve Latince (o da eğer yüksek öğrenim görmüşlerse) dışında çok az konuşabilen birçok Batılı seyyah tercümanlara bağımlı kalıyordu veya yerlilerin söylediği şeylere pek az ilgi duyuyordu. Schultz'un bilimsel ve özellikle filolojik istidatları, onun müstesna bir şekilde Osmanlı dilbilimsel ve edebi kültürüyle ilgilenmesini sağlamıştı. Kitabı yerel dilleri, alfabe ve yazıyı, yazma ve basılı eserleri ele aldığı birkaç pasaj içerir.

Schultz'un seyahat kitabının bir yazması, Leiden Üniversitesi Kütüphanesindeki Türk yazmaları arasında mevcuttur.[2] Almanca başlığı *Der Leitungen des Höchsten nach sienens Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*, "Nasihatleri Doğrultusunda Yüceler Yücesinin Rehberliğinde Avrupa, Asya ve Afrika'da Seyahat" olarak tercüme edilebilir.[3] Almanya'daki Halle kentinde 1771 ila 1775 arasında beş cilt halinde basılan kitap, bir otobiyografi ile Schultz'un Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğundaki yolculuklarının kronolojik bir betimlemesinden oluşur.[4] Halle'deki (Brandenburg, Prusya) Institutum Judaicum et Muhammedicum temsilcisi olarak, 1752'den 1756'ya dek Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğunda pek çok seyahat yaptı. Halle'deki enstitü 1728'de, Yahudiler başta olmak üzere kâfirleri ihtida ettirmekten çok, dindar Evanjelist gerçeğiyle tanıştırmak üzere kurulmuştu. Bu muameleye tabi tutulacak adaylarla,

2 MS Acad. 196, basılı edisyonun dördüncü cildindeki metnin düzgün bir nüshası, s. 246-350. Kütüphane ayrıca yazara ve seyahat refikine ait Türkçe dahil çeşitli dillerde özel evrak koleksiyonuna da sahiptir, MS Acad. 97.

3 Başlık, Mezmur 73:24'e gönderme yapar: "With Thy counsel Thou dost lead me / And after honour dost receive me" (çev. Robert Young). Türkçesi: "Öğütlerinle yol gösterir / Ve beni sonunda yüceliğe eriştirirsin."

4 Schultz'un yolculuğunun özet bir anlatısı, Callenberg 1757'de yedi sayfalık bir ek olarak; Wolf-Crome 1977'de de seçme pasajlar halinde basılmıştır. Schultz'un kişiliği hakkında bkz. Beltz 1997.

argümanlarını enstitü tarafından özel olarak basılmış Rumca, Süryanice, İbranice, Arapça ve Türkçe dahil çeşitli dillerdeki risaleler dağıtarak destekleyen misyonerler bizzat iletişim kuruyordu.[5]

YAZAR VE ESERİ

1714'te Pomeranya'daki (bugün Polonya'daki Zbotów'da) küçük Flatow köyünde, bir ayakkabıcının oğlu olarak doğan Schultz, öğrenime büyük heves duyuyordu ve bir hayırseverin himayesi sayesinde, Doğu Prusya'daki Königsberg Üniversitesinde ilahiyat öğrenimi görmeyi başardı. Doğuştan bir dilbilimciydi ve aralarında İbranice, İllirya dili, Süryanice, Arapça ve Türkçenin de bulunduğu, tümü de yolculuk ettiği ülkelerdeki insanlarla iletişimine ve öğrenimiyle onları etkilemesine yardım eden çeşitli dilleri öğrendi. 1736'da Schultz Halle Enstitüsü için Doğu Prusya'da deneme niteliğindeki ilk misyonuna çıktı ve 1740'dan itibaren az çok kesintisiz olarak Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu yollarına düştü. 1749'da, o dönemde Berlin'de bir ilahiyat öğrencisi ve Schultz gibi, hevesli bir dilbilimci olan Albrecht Friedrich Woltersdorf'la arkadaş oldu; Woltersdorf bundan sonra tüm seyahatlerinde ona eşlik etti. 1756'da Osmanlı İmparatorluğundan döndükten sonra, Schultz Halle'ye yerleşerek enstitüde vaaz ve Arapça, İbranice ve "Antijudaicum" başlıklı dersler verdi.[6] 1760'ta enstitünün müdürlüğüne getirildi, 1765'te evlendi ve seyahatnamesini tamamlayıp basıldığını gördükten sonra 1776'da öldü. O zamana dek Yahudiler arasındaki misyonerlik faaliyetleri iyiden iyiye güçten düşmüştü ve enstitü 1792'de kapılarını kapattı. En azından Schultz'un eserleri söz konusu olduğu sürece, misyonerlik faaliyetlerinin fazla başarılı olup olmadığı konusunda kanıt yoktur. Görünüşe bakılırsa, bu iki arkadaş muhataplarından hiçbirini ihtidaya ikna edememişti.[7]

Der Leitungen'in metni, çok geniş bir ilgi alanına işaret eder. İlahiyatçı ve amatör şarkiyatçı, botanikçi ve farmakolog olan Schultz, romantik duygulanım ifadesinin henüz moda olmadığı bir çağda, olgusal bir üslupla yazdı. Gerek din adamı olan veya olmayan yerli "Frenkler" gerekse tüm inançlardan "Şarklılar" ile sohbete yaptığı vurgu dışında, eseri her tür ilginç konu ve kuram hakkında bilgi dolu saptamalarla zenginleş-

---

5 Fiyatlarını da içerecek şekilde bu yayınların bir kataloğu, Halle 1748'de basılmıştı.

6 LdH [Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen dutch Europa, Asia und Africa] V: 497.

7 Halle Enstitüsü ve tarihi, Latourette 1940: 61'de kısaca ele alınır. Enstitünün faaliyetleri, özellikle Leh Yahudileri arasındaki misyonu, Francesche Stiftungen zu Halle ve Varşova'daki Yahudi Tarih Enstitüsü tarafından yürütülen bir araştırma ve yayım projesinin konusudur (www. francke-halle-de). Bkz. ayrıca Müler-Bahlke 2006: 504-8.

miştir. Metin, özellikle 19. yüzyılda çoğu zaman diğer seyahatnameleri lekeleyen yabancı "ırklara" ve kültürlere karşı klişe önyargılardan uzaktır. Tembel Türkler, hilekâr Levantenler veya dolandırıcı Yahudiler gibi sözler neredeyse hiç geçmez; tersine Müslüman tüccarlar dürüstlüğüyle övülür.[8] Harem-i hümayunun kısa bir betimlemesi bile, alışılmış Batılı tensel fanteziler barındırmaz: Haremdeki hanımlar, padişahın refikaları, saray hizmetkârları veya Osmanlı paşalarıyla evlendirilmeyi bekleyen soylu kızlardır; her durumda, diye ekler Schultz, tekeşlilik Müslümanlar arasında kuraldır.[9] Bununla birlikte, yazar eleştirellikten uzak değildi ve Osmanlı yetkililerinin zalimce davranışına dair öyküleri aktardığı çeşitli pasajlarda duyduğu içerlemeyi ortaya koymuştu. Ayrıca çok yaygın cehalete ve Osmanlı irfanının geri kalmışlığına esefini ifade etmekten geri kalmamıştı.

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA SEYAHAT

Pre-modern dönemin tüm seyyahları gibi, Schultz ve Woltersdorf da yataklar, yiyecek pişirme gereçleri, yakıt, ilaçların yanı sıra temelde özgün dillerindeki (İbranice ve Yunanca) Kutsal Kitaplar, artı kâfirlere dağıtılmak üzere bir dindar risaleler seçmesi olan kitaplardan oluşan devasa bir eşya yığınıyla yolculuk ediyorlardı. Yola çıkmadan önce, kendilerini yolculuğa manevi olarak hazırlamak için büyük gayret gösterip dilbilimsel becerilerini geliştirmek için uzun zaman harcadılar. Bu çaba, konuşmalar, gramer kitapları ve sözlük incelemeleri ve dil öğretecek hocalar tutmalarıyla birlikte yolculukları sırasında da sürüp gitti. Nitekim, örneğin İstanbul'da bir öğretmeni, muhtemelen Ermeni Isaac Hoca'yı (19 Ocak 1753'te bu göreve uygunluğunu anlamak üzere yapılan bir görüşmenin ardından) 11 kuruş ödedikleri günlük dersler için işe aldılar.[10] Programın bir kısmı Arapça, Türkçe ve Ermenice konuşma alıştırmalarından oluşuyordu.[11] Schultz bir süre sonra İbraniceyi artık epey iyi konuşur olmuşken, Woltersdorf da Türkçeye hâkim hale gelmişti. Gelgelelim, sıklıkla İtalyancaya geri döndükleri veya bir tercüman tuttukları da oluyordu. Arapçada ustalaşmakta özellikle güçlük çektiler.

Neredeyse beş parasız olan Schultz ve yol arkadaşı –kimi zaman dilencilerle karıştırıldıkları bile oluyordu– kamusal hanlarda kalacak paraları olmadığından, çoğu zaman diplomatların hayırseverliğine ve manastırlar gibi Hıristiyan kurumlarına sığınıyor veya zorunlu kalırlarsa kendi

8 LdH V: 453.
9 LdH IV: 224-5.
10 LdH IV: 148.
11 LdH IV: 201.

imkânlarıyla kamp kuruyorlardı. Çoğu zaman konsolosların veya diğer diplomatik personelin evlerinde ağırlanıyor veya dostlarının –rahipler, tüccar, esnaf ve diğerleri– yanında haftalar ve aylarca değilse de sık sık günlerce kaldıkları oluyordu. Protestan olan Schultz, o dönemde Prusya'nın Osmanlı İmparatorluğunda temsilcilikleri olmadığı için en çok İngiliz, Hollandalı ve İsveçli gibi Protestanlarca ağırlanıyordu. Çoğu Avrupalı seyyah, 16. yüzyıl sonundan beri Osmanlı İmparatorluğunda gelişen sefaretler ve konsolosluklar ağını kullansa da, Schultz bu adamları ailelerini, evlerini, eğlencelerini ve sohbetlerini aktarmaya, diğer seyahat kitaplarında olduğundan çok daha fazla yer ayırmıştı. Bu nedenle, eseri aynı zamanda 18. yüzyıl ortasında imparatorluktaki Avrupalı diplomatik ağ hakkında da zengin bir kaynak oluşturur. Aşağıda, Osmanlılar, Müslümanlar ve Yahudilerle karşılaşmalar ile pedofili ve Müslümanların şarap düşkünlüğü gibi (çoğu seyyah açısından) çarpıcı görüngüler de dahil, kitabın bazı kendine has özelliklerine dikkati çekeceğim. Tüm tercümeler bana aittir.

Schultz ve Woltensdorf'un yolculuğu kabaca şu güzergâhı izledi. Mayıs 1752'de Halle'den ayrılarak Viyana ve Trieste üzerinden yolculuk edip 26 Kasımda gemiyle İzmir'e vardılar. Buradan önce İstanbul'a ardından İzmir'e gidip oradan İskenderiye, Kahire, Reşid [Rosetta], Dimyat, Kıbrıs, İskenderun, Halep, Lazkiye ve Akkâ'ya (St Jean d'Acre) geçtiler. Kudüs'teyken Schultz tek başına Filistin'e birkaç gezi yaptı. Woltersdorf bacağındaki ağır enfeksiyon yüzünden Akkâ'da kaldı ve 11-12 Ağustos 1755'te orada öldü. 27 Ağustosta Schultz Akkâ'dan ayrılarak Beyrut ve Şam'a gitti; oradan Beyrut ve Trablusşam'a geçti; Cebel-i Lübnan'da gezi yaparak Akkâ'ya döndükten sonra gemiyle Kıbrıs'a, oradan İzmir'e gitti. 28 Mart 1756'da Schultz nihayet Trieste'ye giden bir gemiye bindi ve oradan karayoluyla yurduna döndü.

İSTANBUL VE SULTAN

Der Leitungen'in en çekici kısımları arasında Schultz'un İstanbul betimlemeleri vardır. Birçok seyahat kitabı kenti ve anıtlarını tasvir eder, ama onun kuru üslubu ve alaycı gözlemleri alışılmadıktır. Osmanlı payitahtının çekiciliklerinden biri padişahtı. 18 Ocak 1753'te Schultz ve Woltersdorf Hz. Muhammed'in doğum günü vesilesiyle kente gittiler.

> Bugün Muhammed'in, Türklerin *Mevlid* dediği doğum gününe tesadüf ettiğinden, daha dün akşamdan bütün camilerin minareleri binlerce lambayla aydınlatılmıştı ve imparator [I. Mahmud, 1730-54] o gün her zamankinden büyük bir şaşaayla bir camiyi ziyaret ettiğinden Felemenk sefiri geçit alayını görebilmemiz için bizi kente götürecek bir grup ayarlamıştı. Biz erkenden hazırlandık, yeniçeri

ve dragoman [tercüman] da hazır bulundu; ancak, tüccar Bay Ouedermeulen[12] o kadar yavaş davrandı ki, kente vardığımızda alay-ı hümayun geçmişti bile. Bununla birlikte, şüphesiz Roma'daki San Pietro'yla karşılaştırılabilecek azametteki Aya Sofya Kilisesini dışarıdan görmeye gittik... Eve döndüğümüz sırada, muazzam bir halk kalabalığının arasından geçmek zorunda kaldık. Hâlâ Alman giysileri içinde olduğumuz ve İstanbul şehrinin birçok sakini bunlara aşina olmadığından, birçoğu öylece durup sanki ucubeymişiz gibi bizi seyrediyordu. ... Serkeş bir oğlanın Bay Woltersdorf'un şapkasını düşürmeye çalışması, bir başkasının yumruğuyla Bay Oudermeulen'in göğsünü dürtmesi ve benim başka tarafa baktığım sırada bir Türkün yolunu kapatmam dışında pek bir kötü davranışla karşılaşmadık. O Türk, elini dostane bir tavırla omzuma koyarak ve geçmesine izin vermem için işaret ederek etrafımdan dolanarak geçmek isterken, bütün bunlardan böyle ciddi olaylarda ruh hali değişikliklerine tanık oldum: gaddar, masum ve edepli. Gaddar, sanıyorum Muhammediliğe dönmüş bir Rumdu...[13]

Seyyahlar başka bir seferinde padişahı görmeye muvaffak oldular.

9 Şubat sabahı erkenden Hollanda sefiri sarayından bir tercüman olan Bay Gabriel ile bir yeniçeriyi, kısmen bizi Konstantinopolis şehrinde gezdirmeleri, kısmen de bizi Grand Signor'u at üzerinde camiye giderken görebileceğimiz bir mevkiye götürmek üzere, kaldığımız yere gönderdi; ev sahibimiz [Cenovalı bir mücevherci] Bay Marchand da bize eşlik etti. Böylece Pera ve Galata'dan geçip rıhtıma inerken, Balık Pazarı'nın yanından geçip her türlü baharatın satıldığı kemerli uzun bir sokaktan yürüdük. Tarak imalatçılarının ev ve dükkânlarının bulunduğu bir sokağın yanından geçtik. Bunlar taraklarını şimşir ağacından yapıyorlar ve tarakları fildişinden yapılanlar kadar güçlü ve iyi oluyor. Sonra kaşıkçılar, derken nalburlar ve buna benzer alet edevat yapan imalatçıların sokaklarından geçerek, kürk, deri, kumaş, keten ve *papuşi* [pabuç, terlik] dükkânlarına baktığımız Bezestan'a geldik. Sözü edilen bütün bu dükkânlar veya kemerli sokaklar alışılmadık ölçüde malla doluydu ve bunlar o kadar çoktu ki, sokağın tamamı bunlardan oluşuyordu. Nihayet, Grand Signor'un Eyüp'teki camiye giderken önünden geçmek zorunda olduğu ve bizim de olan biteni rahatça görebileceğimiz eczaneye geldik. ... Söz konusu eczaneye girmek istediğimiz için, yeniçerilerin iki yanında sıralandığı sokağın karşı tarafına geçmek zorundaydık; sokağın her iki yanına üçer sıra halinde dizilmişlerdi; hepsi de aralarından geçmemiz için büyük bir nezaketle bize yol verdiler.[14]

---

12 Cornelis van der Oudermeulen, mücevher ve şark dokumaları tüccarı; İstanbul'daki Felemenk sefareti hazinedarı, 1754-8.

13 LdH IV: 145.

14 LdH IV: 168-9.

Schultz burada selamlık alayına katılan birimlerin ayrıntılı tasvirini yapar. Atının iki yanında yürüyen yirmi dört *haydut*la (*Heyducken*, Macar kostümlü piyade) kuşatılmış olan padişahın önünden on iki *kapıcı* geliyordu.

> Bu yirmi dört silahlı bey arasında Grand Signor sanki bulutların içindeymişçesine güç bela görülecek şekilde ilerliyordu. Fakat biraz daha yüksek bir noktada bulunduğumuz için, biz onu mükemmelen görebildik. Sade giyinmişti; sadece sarığında mücevher görünüyordu. *Binişi*, yani giysisinin üst kısmı kaliteli bir mor kumaştandı; at, bileklerine kadar uzanan ve incileri ve mücevherleri yüzünden 15.000 kuruş değer biçilen bir *chabraque* [eyer örtüsü] ile örtülmüştü. ... İmparator camiye gidiş yolunda önümüzden geçtiği ve bir sağdan bir soldan göğsünü döverek ilerlerken, biz siyah giyindiğimiz için bakışı bir an bize odaklandı; dönüş yolunda, kesinlikle yirmi adım ötemizde, yüzünde bir tür melankoli ifadesiyle dönüp bize baktı; bunun ne anlama geldiğini bilemedik.[15]

Daha sonra bir *çorbacı* [yeniçeri alay kumandanı] onlara, Osmanlılar için siyahın yas anlamına geldiği (ve din adamlarının cüppesiyle ilişkilendirilmediğini) ve padişahın üzüntüsünü ifade etmiş olması gerektiğini açıkladı.

Seyyahlar 27 Martta saraya giden Rus sefiri Von Obreskov'a[16] eşlik ederken I. Mahmud'u bir kez daha gördüler.

> Divan'a girmemizden önce, yemek yiyen yeniçerileri gördük; [ikinci iç avlunun] çimenlerinin üzerine konulmuş tabakları yarı pişmiş bezelyelerle doluydu. Yeniçeriler biraz uzakta, işaret edilerek çağrılacakları zamana dek, sanki bir fareyi bekleyen kedi gibi uzanmış bekliyorlardı; ardından her biri ilk olmak arzusuyla, öyle bir koşuyordu ki, bir çoğu [tabaklarındaki] azıcık yiyeceğin yarısını döktüler. Bugün gördüğüm ilk harikulade şey bu oldu.[17]

Divan'a girdiklerinde, siyah bir tilki kürkü ve üzeri altın bir sorguçla süslenmiş koskocaman beyaz bir sarık giymiş olan veziriazamı gördüler. Sol yanında, yanlarına diğer ricalin sıralandığı Rumeli ve Anadolu kazaskerleriyle bir divanın üzerine oturuyordu. Sefir onun sağ yanında bir koltukta oturuyordu. Veziriazamın üst tarafındaki kafesli pencerenin ardı, padişahın müzakereleri dinlemek istediğinde geldiği yerdi. (Schultz ara sıra pencereye kaçamak bakışlar atıyordu –açıkça bakmak kesinlikle yasaklanmış bir eylemdi– ve kimi zaman kafesin ardından bakan padişahı gördü; bu, eczaneden gördüğü adamın ta kendisiydi.) Salon kare biçimindeydi ve tavanı kubbeliydi. Ortada asılı kuş kafesinden ara sıra güvercinin teki bir içeri bir dışarı uçuyordu.

15 LdH IV: 171-2.
16 Aleksei Michailovich Obreskov, İstanbul'daki Rus sefiri, 1751-68.
17 LdH IV: 210.

> Birçok yerinde örümcek ağları ışıldayan, duvarları tozla bezeli bu muhteşem salona ilk kez girişimizden sonra, yeniçerilere yapılacak nakit ödeme konusunda sonu gelmez tartışmaların ardından, zaman bana sanki hiç akmıyor gibi gelmeye başladı.[18]

Bunun ardından ziyafet başladı. Osmanlı ricali ve sefirin kendilerine özgü masaları varken, diğer konuklar, donanmış daha büyük masalara oturdular. Yemekler getirildi, ilk tabak veziriazama ve bir başkası da sefire verildi. Bunu diğer herkes için 149 çeşit yemek izledi; ama çeşitler art arda ve hızla getiriliyordu, o kadar ki Schultz yemek süresinin toplam olarak on beş yirmi dakikayı aşmadığını müşahede etti. Veziriazamla sefire sunulan ilk yemekten kalanlar daha sonra daha alt rütbeden memurlara ve sefirin maiyetini dağıtılıyordu. Schultz ve Woltersdorf da yemeğe davet edildikleri halde reddettiler. Schultz uşaklar tarafından taşınan tabaklardaki etin düşmesinin ardından, yerden alınıp tabaklara yeniden konduğunu görmüştü. Bir başka rahatsız edici durum da tabakların (madeni olması gereken) kapaklarının deri olması ve korkunç derecede kirli görünmesiydi. Dahası, mutfaklar ile salon arasındaki mesafe en azından 300 adım vardı ve salona gelinceye dek yemekler bir hayli soğumuş olmalıydı. Schultz, veziriazamın bir kaşık veya bıçak değil, ellerini kullandığını ve özel bir uşağın her bir çeşitten sonra ellerini silmesi için ona bir peçete uzattığını gözlemledi (böylece, toplam olarak 150 peşkir kullanıldı). Şarap, su veya şerbet ikram edilmedi. Schultz, özellikle bütün olayın bu kadar kısa sürmesi nedeniyle, ziyafetin bir "sahte yemek" (*Schein-Mahlzeit*) olduğunu düşündü. Ziyafetten sonra, sefir ve maiyetinin salonu terk etmesi gerekiyordu. Avluda sefire samur bir kürk giydirilirken, maiyetinin üyelerine kaftanlar giydirildi. Bunun üzerinden çok geçmeden kabul başladı, sefirle personelinin kısıtlı bir bölümü çavuşlar (haberciler) tarafından götürüldü. Padişahın huzurunda on dakika kadar kaldılar. Daha sonra Schultz ve Woltersdorf, sefire eşlik ettikleri Rus sefaretinde "doyurucu bir yemek" yediler.[19]

Schultz gözlemlediği şeyler üzerinde düşündü:

> Divan neredeyse cami kadar kutsal olduğu ve belki de kutsallıkları yüzünden Türklerin bit, pire, örümcek vb zararlıları öldürme izni olmadığı için, camiler ve divan da dahil, diğer resmi fakat az ziyaret edilen binalar sonuçta bizim ahırlarımız gibi örümcek ağlarıyla dolu oluyor. Bir Türkün göğsünde yakaladığı bir pireyi bizim hep yaptığımız gibi ezmeyip, kibarca yere sıçramasına izin verdiğini birçok kez gördüm.[20]

18 LdH IV: 211.
19 LdH IV: 212-15.
20 LdH IV: 214.

Her zamanki gibi kuzeyli bir Protestanın olgusal yaklaşımıyla Schultz, her yöne yayılmış geniş bir imarete benzettiği saraydan fazla etkilenmemişti – bu görüşünü başka birçok seyyah da paylaşır.[21]

ŞARK GİYSİLERİ

1753 baharı ve yaz başında İzmir'deki ikametleri sırasında, gezginlerimiz yerli bir terziye Şarklı (Levanten) giysileri ısmarladılar; bunlar olmaksızın kolay kolay gezilerine devam edemeyeceklerini düşünüyorlardı. Güvenlik nedenleriyle yerel giysiler giymek yabancı seyyahlar arasında yaygın bir şeydi; ancak Schultz giysisini betimlemekteki titizliğiyle diğerlerinden ayrılıyordu. Giysilerin yedi parçadan oluştuğunu yazdı:

> [1] *Cuhacır* [*çakşır*],[22] al kırmızı kumaştan, kalçanın üzerinden düğmelenmeyip, giyip çıkarılacak şekilde bir şeritle bağlanan, geniş don veya pantolon. Aşağıda bilekte, *mestfes*[23] dikilmiş; bunlar sarı, kırmızı, mor veya siyah maroken deriden yapılıyor ve aynı zamanda *pabuç* [terlik] veya *çizme* üzerine giyilen çorap işlevi görüyor. [2] *Subun*[24] bizim gecelik entarimize benzeyen, ama sadece dizlere kadar uzanan bir giysi; Lehistan yeni denilen, yine pamukla kaplı yarı ipek veya tam ipek atlastan yapılıyor. Bundan başka [3] kaplı olmayan yenleri dışında keza yarı veya saf ipek dokumadan kaftan var; bu giysi bileklerin ötesine kadar iniyor ve önü kuşağa benzer ipek bir kemerle kapatılıyor. Bu şekilde kemere sıkıştırılıyor. [4] Kaftanın üstüne *cübbe* giyiliyor.[25] Bu ya kolsuz veya yarım kollu oluyor; malzemesi kumaş veya ipek kaplı devetüyünden oluyor; kışın insanlar bu giysinin üzerine tilki kürkü veya başka kürkler giyiyor. [5] Bütün bunların üstüne, astarsız, kaliteli İngiliz, Felemenk veya Fransız kumaşından yapılma *biniş*[26] giyiyorlar. [6] Baş bir *dülbend* [sarık] veya bir *kalpak* [kürk başlık] ile kapatılır. Artık kişi giyinmiş olur ve herkesi ziyaret edebilir veya akşam yemeğine gidebilir. [7] Yağmur yağarsa, kişi sözü edilen giysilerin üzerine bir *yağmurluk* giyer[27] ve elinde sarığının veya kalpağının üzerine koyduğu ve boynunun çevresine birkaç kez doladığı bir örtü alır. Her şeyi tek tek giymek zorunda kalmamızdan sonra, Câlud deviyle savaşmak için Kral Şaul'un zırhı, kalkanı ve miğferine bürünmek zorunda kalan Davud'un hissettikleri bizimkinin yanında az kalırdı. Fakat birkaç

21 LdH IV: 215.

22 Koçu 1967: 59-61.

23 Tanımlanamadı, ama bariz bir biçimde mestle ilgili bir sözcük olmalı: "Üzerine mesh edilebilen, kısa konçlu, hafif ve yumuşak bir ayakkabı türü." (TDK)

24 Krş. Derleme Sözlüğü, X (1978), s. 3687 = entari (bol, uzun giysi).

25 Koçu 1967: 57-8.

26 *A.g.e.*, 39.

27 *A.g.e.*, 238-9.

gün içinde bu şark giysilerine sanki çocukluğumuzdan beri giyiyormuş gibi alıştık gitti.[28]

Schultz, giysilerinin kalitesinin ortalama olduğunu da ekler; ne yoksulların ne çok zenginlerin –hiçbirinin sözgelimi, günlükleri ve saf ipekleri yoktu. Bununla birlikte, 100 kuruştan (30 düka) fazlaya mal oluyorlardı. Bir erkek yaz ve kış giysilerinin tam bir takımını almak isterse, bu ona 800 ila 900, bir kadın içinse 3.000 kuruş kadar çok paraya mal oluyordu.

GEMİ GÜVERTESİNDE SOHBET

12 Haziranda, seyyahlarımız Kaptan Fugazzo'nun yönetimindeki, çok sayıda Müslüman hacı taşıyan *La Colomba* gemisine bindiler. Hıristiyan yolcular da vardı; bizim seyyahları daha İzmir'deyken fark etmiş bir Yahudi de vardı. Kaptan ibadet vaktini çan çalarak bildiriyor ve yolcular ibadetlerini denizcilerle birlikte yapıyordu; Müslümanlar namazlarını sessizce kılarken, Katolikler ibadetlerini (sonunda Müslümanların gülüşmelerine yol açacak şekilde) yüksek sesle ve aşırı duygusal tavırlarla eda ediyorlardı. "Böyle kamusal ibadet tarzına karşı ancak esef edilebileceğini el kol işaretleriyle onlara anlatmaya çalıştık" diye yazmıştı Schultz.[29] Bir öğle sonrası kahve yaparken, evvelce yemek pişirmek için güvertede ateş yakmasına karşı çıkan bir Türk oğlan yanına yaklaştı.

Dedi ki: *Bu gâvurinun kahvedur?* (Bu kâfir kahvesi mi?) *Gâvur* sözcüğüyle Muhammedi olmayan insanları kastediyor, ama bu adı özellikle Hıristiyanlar için kullanıyorlar ve bununla kastettiğinin şu olduğu açıktı: Bu Hıristiyan kahvesi mi? Ben de şöyle dedim: Ne demek istiyorsun? Kâfirlerin kahvesi mi? (*gâvurinun*?) O: Mekke'den gelmiyor, değil mi? Ben: Elbette değil, Felemenk kahvesi. O: Ama Felemenkler de senin gibi (kâfir) değil mi? Ben: *Gâvur* nedir? Musa'ya, Peygamberlere, Zebur'a, Evanjelistlere, Havuriyun'a (Havariyun Mektupları) inanan bir insana gâvur diyebilir misin? O: Gerçekten bunlara inanıyor musunuz? Ben: Şüphesiz, bak, (İncil'imi) kitaplarımı onun önüne serdim ve şöyle dedim: Bu, Tanrı'nın Ruh'unun Kelâm'ını kutsal yazıcılara yazdırdığı dildir ve gördüğün gibi bende bu kitap var; onu okuyor, anlıyor ve imanımı ondan alıp ona göre yaşıyorum; buna bakarak, bana hâlâ bir gâvur demek mümkün olabilir mi? O: Felemenklerin de bu kitabı var mı? Ben: Evet, üstelik hepsi bu dilde okuyamasalar da Felemenkçeden okuyorlar. O zaman diğer Muhammedilere, komşularımıza baktı ve onlar benim haklı olduğumu söylediler ve *gerçek gerçek* dediler. O noktada daha da cesaretlenip devam ettim: Sadece dinle, dostum, nasıl ki Peygam-

28 LdH IV: 249-51.
29 LdH IV: 275.

berleri, Tevrat'ı ve İncilleri ve Mektupları olan, bunları okuyup hayatını öyle düzenleyen kişi kâfir olamazsa, o zaman bütün bunlara sahip olmayanlar bir kâfir olur. Bunun üzerine biraz afallamış olarak bana baktı, ben de sordum: Sende bunlar var mı? O: Hayır. Ben: Bu nedenle bunları hiç okumadın. Kendine imansız diyeceğine göre, Cennet'e giden yolu nasıl bulacaksın? O anda yenilmiş gibi göründü ve diğerlerinin de benimle hemfikir olduğunu gördüğünde utandı. Bu arada kahve de piştiği için, ona bir fincan dolusu kahve ikram ettim, kahvesini içerken Bay Woltersdorf'un kısa bir süre önce Türkçe okumaya başladığı Dağdaki Vaaz'ı büyük bir sessizlik içinde dinledi. Böylelikle Tanrı burada bize bu zaferle birlikte, o gece gâvur sözünü bir daha işitmememizi de sağladı.[30]

İSKENDERİYE'DE BİR KUTSAL ADAM

Yolculuk sırasında seyyahlarımız Sakız, Sisam, İstanköy (Kos) ve Rodos adalarını geçtiler ve 18 Haziranda İskenderiye şehri ufukta belirdi. Veba korkusu yüzünden, ancak on gün kadar sonra, uyarının kaldırıldığı 29 Haziranda karaya çıkabildiler. İngiliz konsolos yardımcısı Schultz ve Woltersdorf'u evinde kalmaya davet etti. Kentteki en ilgi çekici maceraları arasında, 15 Temmuzda yerel bir veliyle çok tuhaf bir karşılaşma vardı.

Öğleden sonra [İsveçli seyyah] Bay Ferner'in refakatinde, kente bir göz atmak için bir tepeye çıktık, ama en üste tırmanmayı başaramadık, çünkü tepenin öteki tarafında hâlâ yaşamakta olan bir veli için bir türbe, yani mezar yeri inşa edilmiş bir camiye hac yapan birçok Muhammedi ve Mısırlı bulunuyordu. Veli denilen bu kişi, *sant ho*[m]*me* denilen, ama Mısırlıların Periabh (Bereket Babası) Periapus adını verdiği bir mecnun. Anadan doğduğu haliyle, çırılçıplak dolaşıyor, ayaklarından göbek deliğine dek kumlarda gömülü olarak oturuyor; yeri, kaldığımız İngiliz evinden ve Fransız konsolosluğundan uzak olmadığı için onu o halde gördüm. Vücudunun üst kısmından, epeyce uzun boylu olduğunu tahmin ettim. Onu sadece o durumda gördüm; ama sevgili Woltersdorf bir keresinde ona Mısırlı kadınlara giderken sokakta rastlamış. Bay Woltersdorf solgun ve titreyerek döndü. Konsolos sordu: Ona ne olmuş böyle? Bay Woltersdorf, biraz kendini toparladıktan sonra, bize olağanüstü uzun boylu ve çıplak bir şahısla karşılaştığını anlattı. Konsolos karşılık verdi: Haa, pencereden baktığınızda kumsalda otururken gördüğünüz *sant homme* olmalı; Mısırlılar onu aziz sayıyor. Sonra bize bu kişinin en çok Mısırlı kadınlardan rağbet gördüğünü, onun *membrum virile*'ine [penisine] parmaklarıyla dokunup öpenlerin doğurganlık kazanacağına inanıldığını anlattı...[31]

30 LdH IV: 277-8.
31 LdH IV: 296-7.

Sonra da Fransız konsolosunun eşinin, kumsalda buna benzer iki karşılaşmadan sonra ciddi şekilde hastalandığını, o gün bugündür evden çok az çıkabildiğini (hatta pencereden bile bakamadığını) açıkladı. Schultz, ayrıca Nicolaus Radzivil'in Mısır betimlemesinde[32] Mısırlı azizler hakkındaki bölümü okudu; Radzivil bunların popülerliğinin azalmakta olduğunu ileri sürüyordu.

HALEP'TE OĞLANCILIK

Seyyahlarımız 1753-4 kışını, Felemenk konsolosu Haanwinkel tarafından büyük bir konukseverlikle ağırlandıkları Halep'te geçirdiler.[33] Doğulu Hıristiyanlar mezarlığına bir ziyaretin dönüşünde, 2 Martta Shultz şunları yazdı:

> İki Muhammedi oğlan yanımıza gelip Bay C'ye[34] gülmeye başladılar; yürürken başını hafifçe öne doğru uzatma alışkanlığı vardı, çocuklarsa onun ağır bir hastalığı olduğuna inanmışlardı. Biri bağırdı: Yâ jâhit,[35] yani Hey sakat! Hepimiz sustuk, ama hemen arkamızdan başka bir Muhammedi gelip çocukları azarlayarak şunları söyledi: İntu jâhit [wa] huwa min sha'nak yahyâ elf sinna [sana], yani hepinizin bildiği gibi, (istismar ettiğin kişi) bin yıl iyi yaşayacakken, sen kötürüm kalacaksın. Bunun üzerine oğlanlar utandılar ve yollarına gittiler. Bu gözlem vesilesiyle, Muhammedilerin aynı zamanda bu istismar terimini kendilerine karşı da kullandığını fark ettim, çünkü aralarında zührevi hastalıklar bayağı yaygınlaşmıştı ve bu kesinlikle kökenini, buralarda yaygın olan ve oğlancılık denen şeyden alıyor; üstelik oğlanların kutsallığını kirletme eğilimlerini gizli tutmaya bile zahmet etmiyorlar. Biz bile birkaç kez pazarlarda oğlanların başka oğlanlarla, hatta yetişkin adamların oğlanlarla günahkâr eylemler yaptığını kendi gözlerimizle gördük. Sodom ve Gomore'ye, Admah ve Zeboim'e bu günah yüzünden gökten ateş yağmurları yağdırdığını ve bunları bir kükürt denize çevirdiğini, bu menfur uygulamaya gark olanları kurtardığını bildiğimizden Tanrı'nın sabrına ve tahammülüne şaşıp kaldık. Bu ülkeye geldiğimden beri, Hıristiyanlar ve Muhammediler arasında öyle jestler görüp öyle konuşmalar işittim ki, şaşkınlıktan küçük dilimi yutacak gibi oldum.[36]

Schultz bir yan saptamada, bu uygulamanın, yani şehvetlerini dindirmenin, "gerçek Türkler" değil, özellikle mühtedi Rumlar ve diğer Hıristiyanlar arasında, dolayısıyla ilahi düzene sırt çevirenler arasında sal-

---

32 Nicolaus Christophorus Radzivili, Hierosolymitanische Reise und Wegfahrt. ..., 1583.
33 Hendrik Haanwinckel, Halep konsolosu, 1752-5.
34 Onlara eşlik eden tüccar Carleef.
35 Muhtemelen *jâhiz*, yani "patlak gözlü kişi."
36 LdH V: 29-30.

gın olduğunu belirtiyordu. Avrupa'da tam tersine oğlancılık nadirdi, ama bunun yerine, bazı ülkelerde *galanterie* düzeyine kadar yükselmiş olan fahişelik ve zina gibi tiksindirici bir uygulama bulunuyordu.[37]

FİLİSTİN'İN YAHUDİLERİ

16 Mayıs 1754'te, Filistin'de kaldıkları sırada, Tâberiye'deki [Tiberias] "Yahudileri görmeye" gittiler.

> Bay van Kerchem[38] ve bana, Kudüs'teyken Joseph Khakham'a gitmemiz tavsiye edilmişti, ama onu evde bulamadık; bu arada kâhyası getirdiğimiz tavsiye mektubunu aldı ve bizi elinden geldiğince ağırladı. İlkin bizi Safad'ın ardından Şark'taki en büyük eğitim kurumu olarak kabul edilen Medras'a (Cimnazyum) götürdü. Burada Talmud okuyan 20 genç gördüm; bazıları Lehistan'dan, diğerleri İtalya ve başka yerlerden gelmişlerdi. Öğretmenlerden biri hâlâ biraz Yidiş biliyordu; ancak diğerleri, babalarının vatanlarından çok küçükken ayrıldıklarından Portekizce veya İspanyolca ve Arapça konuşuyorlardı. Bu yüzden ben de onların en iyi anladıkları, ama konuşurken kullanmadıkları İbranice konuşmak zorunda kaldım. Onlardan en büyük şikâyetim, burada Avrupa'daki [eskiden yaptıkları] gibi davranmaları, yani yaşama giden tek ve doğru yol olan Tanrı'nın kelamını göz ardı edip, insan eliyle yapılan yasaları tercih etmeleriydi.[39]

Bazıları, Kutsal Kitap'ın en iyi kitap olduğunu kabul etmekle birlikte, hiç kimsenin Talmud olmaksızın Kutsal Kitap'ı anlayamayacağını ileri sürdü. İtiraf ettikleri üzere, hiçbiri Peygamberlerin kitaplarını okumamıştı. O zaman, diye karşı çıkıyordu Schultz, en iyi kitabın hangisi olduğunu nasıl bilebilirler? Peygamberler kitabını anlamanın zor olduğunu söyledi bir talebe; ama Schultz yine cevabı yapıştırdı, bunu okumadan nereden bilebilirdi? Kaldı ki, güçlük bir argüman da olamazdı; zahmetli ve tekrarlanan çalışmalar aydınlanmayı getirebilirdi. Talebeler bu düşünceyi kabul ettiler, diye düşünmüştü Schultz, gerçi onunla konuşan talebe inanmamış bir tavırla başını iki yana sallıyordu.

> Bunun ardından bizi hayli büyük, ama temiz olmayan sinagoga götürdüler. Yasa kitaplarının muhafaza edildiği dolabı açtılar ve bize tomarları gösterdiler; sonra beni pencereye doğru yöneltip oturmaya davet ettiler. ... Bana okumam için Mezmurlar Kitabını verdiler. Kitabı bana on dört yaşında görünen bir çocuk getirip, hevesle bekleyerek yanımdan ayrılmadı; diğerleri de etrafımı sarınca büyük

37 LdH V: 32-3.

38 Jan van Kerchem, Halep'teki Felemenk tüccar ve konsolosu, 1756-60 ve Schultz'un seyahat arkadaşlarından biri.

39 LdH V: 201-2.

küçük, genç yaşlı, yaklaşık otuz kişiden oluşan bir grup çevremde toplandı.[40]

Bunun üzerine Schultz onlara 136. ve 134. mezmurları okudu. Mesajlarını açıkladıktan sonra:

İçlerinden biri diğerlerine şöyle dedi: Şimdi dağılalım, bu iş çok derine gidiyor. Diğerlerinin de korktuğunu gördüğümde şöyle dedim: Kalpleri arınmış ve taze bir ruhla dolmuş olanlar insanlardan korkmaz. Yahudilerin korkusuna neden olan, valinin sarayından iki hizmetkârın sinagoga girmesiydi, çünkü Yahudiler bir ayaklanmanın patlak vermesinden korkuyorlardı. Ancak daha sonra öğrendik ki, meğer vali bu hizmetkârları Yahudilerin hakaret veya saldırısına uğramayalım diye, bizim için göndermiş.[41]

Schultz bu ziyareti, onları gelecekte İsa hakkında daha çok şey öğrenmelerine yetecek kadar gayrete getirdiğini umarak tamamladı.

AKKÂ'DA ŞARAP İÇEN MÜSLÜMANLAR

Akkâ'da geçirdikleri ve yerel konsolos Usgate'in evinde kaldıkları (Woltersdorf'un da hayatını kaybettiği) o uzun süre boyunca, Schultz'un yerli Araplarla karşılaşmak için pek çok fırsatı olduğu gibi, Bedevi çadırlarında da birden çok kez büyük konukseverlikle ağırlandı. Özellikle bu Bedevilere yakınlık duyuyordu, gerçi bunun nedeni kısmen vaazlarına nazik fakat kuşkucu yaklaşan Yahudilerden çok daha fazla açık olmalarıydı. Onun Mesih hakkında anlattıklarını daima ilgiyle dinliyorlardı; hatta bir keresinde onları aydınlatabilmesi için hocaları olarak kendileriyle birlikte kalmaya davet ettiler.[42] İstanbul, İzmir ve başka yerlerde olduğu gibi, Filistin'e *de facto* hükmeden, Şeyh Zahir'in[43] başında bulunduğu ailenin üyelerinden oluşan yerel yetkililere mutad ziyaretlerden yaptığı da oldu. Nitekim, 21 Temmuzda Schultz, Usgate'in en büyük oğluyla –konsolosun kendisi hastaydı– birlikte şeyhin bayramını kutlamaya gittiler. Daha sonra İstanbul'dan gelmiş, şeyhi ve Sayda Paşasını ziyaret etmekte olan dilsiz tarafından kabul edildiler. "Dilsiz olmasına karşın" diye yazdı Schultz, "jestleriyle istediğini anlatabiliyor, aynı zamanda okuyup yazabiliyordu. İstanbul'daki görevi, veziriazamın el ve ayak tırnaklarını kesmekmiş; Grand Signor'un da böyle bir adamı varmış."[44] Kahveden sonra, Livornolu

40 LdH V: 203.
41 LdH V: 203-4.
42 LdH V: 250-1.
43 Zahir bin el-'Umar ez-Zeydani (ö. 1775), krş. Joudah 1987.
44 LdH V: 262.

kaptan Francesco Andrioli'nin gemisinin güvertesindeki adamlara katılmak, Osmanlı yetkilisini çok memnun etti. Diğerleri şarap içerlerken ona limonata ikram edildi ve onuruna toplar atıldı. Başka bir yerde Schultz, Müslümanlar arasında mayalanmış üzüm (şarap) tüketiminin yasaklanmasını ele alıyordu. Onların bu yasağı sık sık ihlal ettiğini fark etti, ama asla şarap içtiklerini söylemiyor, bunun yerine, hekimin verdiği göğüs veya bacak ilacı olduğunu söylüyorlardı.

> Padişah hazretleri Mahmud iyi şarapla dolu kadehini öğleden sonra veya akşamları, rahatsız midesi için içiyormuş, Halep'teki Ali Paşa da Kahire el-Kübra'da midesini bozmuştu. Şimdi Kıbrıs üzerinden Halep'te ikamet için yolculuk edeceğinden, adanın kumandanlığında kendisine küçük bir kadeh şarap (yani ilk sıkım veya *vergine* denilen şarap) ikram edilmiş; bunu çok beğenip şöyle söylemiş: Aaa, yanımda bu tatlı içecekten birkaç fıçı Halep'e götüreceğim. O zamandan beri artık bundan içiyormuş, ama sadece, tıpkı Sultan Mahmud gibi, midesini güçlendirmek için. Bunun tersine, yeniçeriler şarabı gizlice, hem de devrilip sızana kadar içiyorlar. Eğer biz Avrupalılar kupalardan veya küçük kadehlerden şarap içerken, bunu bir yeniçeriye küçük bir bardakta ikram etsek reddedecektir; ama ona en az üç dört katı büyüklüğünde bir bardağı doldurup sunarsak bunu alacak, mendilini yüzünün önünde tutarak şarabı içecek ve boş bardağı uşaklara verecektir.[45]

HATLAR, KİTAPLAR VE YAZMALAR

Schultz doymak bilmez bir okurdu, ama –bir keresinde, ruhgöçü konusunu açan ve d'Argent'ın *Lettres des Juifs* ve *Türk Casusu*[46] adlı kitapları (tümü de Schultz'a göre faydasız ve zaman kaybı olan) okumuş olduğundan bahseden İzmirli bir Felemenk tüccar olan David van Lennep'e söylediği gibi– okumalarını Kutsal Kitap[47] ve bilgiyi artırmaya götürecek metinlerle sınırlamıştı: Doğa bilimleri[48] ve seyahat külliyatı. Kitaplara olan ilgisi ona ayrıca matbaaları inceleme –Türk olanını İstanbul'da,[49] İbrani mat-

45 LdH V: 287.

46 LdH IV: 246; d'Argent'ın eseri tanımlanamadı; bu ikinci kitap, 1684'ten itibaren Paris'te altı cilt halinde yayımlanan, anonim, popüler bir eser olan *L'Espion du Grand-Seingeur*'dur; İngilizceye de *Letters Writ by a Turkish Spy* adıyla tercüme edilip 1687'de yayımlandı.

47 31 Aralık 1754'te Schultz Kutsal Kitabı özgün dillerinden okumayı tamamlamıştı. (LdH V: 147.)

48 Gelgelelim, bu tür metinlere bu kitapta nadiren atıf yapılır; fakat Schultz her gün başvurduğu kimya (l'Emmery –tanımlanamadı) ve botanik (Mattioli'nin Simpliciste –muhtemelen Pierandra Mattioli, Compendium de plantis omnibus una cum earum iconibus ... Venedik 1571) el kitaplarından söz eder (LdH IV: 254; V: 245).

49 LdH IV: 125; İstanbul'da İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaa, 1745'te kurucusunun ölümüyle yok oldu; 1755'te ancak kısa bir süreliğine yeniden canlandırıldı.

baasını da Safad yakınındaki ne yazık ki yok olmuş olan Ayn Zeytun'da[50]– kütüphaneleri ziyaret etme, ev sahiplerinin kitaplarını ödünç alma, kitap istinsah etme[51] ve yol boyunca kitaplar ve yazmalar satın alma ilhamını da vermekteydi. Bundan başka, yazmaların üretimine de ilgi duyuyordu.

> İstanbul'da olduğu gibi İzmir, Mısır, Suriye ve Filistin'de de, şimdiye kadar hem seçkin beyefendilere ve hukukçulara hizmet edenlerin yanı sıra, yazı üstatlarına ve birçok tüccara rastladım; hokka ve kamışlar gibi yazı gereçlerinin mahfazasını kaftanlarını, kalçalarına yakın yerde birleştiren kuşaklarının içinde taşıyorlar, tıpkı kılıçlarını taşıyan askerler gibi. Sinelerinde de kâğıt için deriden bir mahfaza oluyor; bir mektup veya ona benzer bir şey yazmaları gerektiğinde, sinelerinden istedikleri büyüklükte bir kâğıt çıkarıp mahfazadan bir kamış kalem alıyor, kemerlerine sıkıştırılmış duran hokkayı açıyor ve kâğıdı sol ellerine alıp, tıpkı bir yazı masasında yazan bir Avrupalı gibi, gerekeni yazıyorlar; koskocaman kitapları bile bir masa yerine sol ellerinin üzerinde yazıyorlar. Hokkaya gelince, abanozdan, boynuzdan veya bazen pirinçten yapılıyor, ama asla gümüşten değil; kamışların mahfazasına raptediliyor; kamış mahfazası yuvarlak değil, ama kamıştan yapılma 3-4 kalemi alacak kadar, 2.5 veya bazen 5 santimetre eninde ve yaklaşık 1.25 santimetre kalınlığında; boyu 30-40 santimetre kadar... Kalem mahfazasına raptedilen mürekkep hokkaları yuvarlak veya dörtgen, altıgen, bazen sekizgen oluyor. Mürekkeple doldurmadan önce, hokkanın içini, tıpkı bizim bazı kapların içini ziftlediğimiz gibi, balmumuyla kaplıyorlar; sonra koydukları ham ipek kısmen balmumuna değiyor; bu ipek tutamlarının üzerine mürekkep dökülüyor ve açılmasın diye kapağı sıkıca kapatılıyor. İpek emdiği için, mürekkep tıpkı bizim hokkalarımızda olduğu gibi dışarı çıkacak hiçbir menfez bulamıyor; bu aynı zamanda, kamışa kâğıdı lekeleyecek kadar kadar mürekkep dolmasına da engel oluyor. Hezekiel, Bab 9, ayet 2, 3 ve 11'de söz edildiğine göre, bu tip yazının ve gereçlerinin çok eski olması gerekir.[52]

Her ne kadar Schultz, en azından basılı olduğu zaman Arapça yazıyı okumakta pek az sıkıntı çekmiş gibi görünse bile, *divanî* adı verilen ve her türlü resmi yazışmada kullanılan yazı stilini çözmekte zorlukla karşılaşıyordu. Yolculukları esnasında gerek Schultz gerekse Woltersdorf bu yazıyla okuyup yazmayı öğrenmeye gayret ettiler. Woltersdorf, ölümüne yol açacak o ciddi hastalığa yakalanmış olduğu halde Halep'te sırf bu amaçla Hıristiyan bir Suriyeliyi tuttu.[53] Daha sonra, Akkâ'da Schultz da aynısını yapacaktı.

50 LdH V: 212, 375-6.

51 Schultz, faydalı "vülger Arapça sözcükler" içermesi nedeniyle bir *Dictionario Arabico Italiano*'yu kopye etmek için Kahire'de haftalarca kaldı; LdH IV: 325.

52 LdH V: 330-1.

53 LdH V: 17.



Resim 23.1 Bir hukuk âlimi çalışıyor. 18. yüzyıl taşbaskısı, Prof. Dr. L.P. H.M. Muskens'in izniyle, Leiden.

> Bu insanlar çok ender ama çok gerekli; hem İstanbul'da hem de diğer yerlerde, saraylardaki tercümanlar olmaksızın hiçbir yere varılmıyor. Türkçe divanî yazı, Farsça, Türkçe ve Arapça kitaplarda görülen normal el yazıları ve mektuplardan o kadar farklı ki, insan bunu tamamen farklı bir dil sanabilir. Avrupa'daki ... âlimlere öğretebilmek için bu yazı tarzını öğrenmemin nedeni de bu. Benim *hoca*nın yazdığı, onunla birlikte okuduğumuz bir tam *inşâ*yı [sözcük anlamı, kompozisyon] ondan satın aldım. *İnşâ*, Avrupa'da bizim harf yazımı rehberi adıyla bildiğimiz bir kitap, çünkü içinde imparatordan en alt tabakaya [serseri?] kadar herkesin unvanları yer alıyor.[54]

Bu, Schultz ve Woltersdorf'un seyahatleri sırasında aldıkları tek şark kitabı değildi. 7 Ekim 1753'te, Kahire'den ayrılmalarından hemen önce "bazı faydalı Arapça kitaplar" satın aldılar. Bunlardan biri, Schultz'un özellikle çok sevdiği Kıptice ciltin, 16 Mayıs 1037 tarihli bir baskı bilgisi vardı ve bu yüzden de 500 yıldan eski olması gerektiğini düşünüyordu. Hitabeler, risaleler ve "kateşik sorular" ile dolu, Arndt'ın *Wahres*

54 LdH V: 481. "Vagin" sözcüğünün Almanca metindeki anlamı tam olarak açık değildir ve bu şekilde belgelenemiyor gibi görünmektedir.

Christentum'u[55] ile karşılaştırılabilecek, saygın ve tercümeye değer bir kitaptı.[56] Halep'te, lisan hocalarından Halle Enstitüsü için "bazı Arapça, Farsça ve Türkçe kitaplar" satın aldılar.[57] Ne yazık ki, Schultz bunlardan hiçbirinin başlığını, hatta içeriklerinin kısa bir özetini dahi vermemiştir.

Yazmaların kaderi bilinmiyor. Bazıları Trieste'ye ulaşmış olabilir,[58] ne ki, "Arapça, Türkçe, Farsça gibi Ermenice paha biçilmez yazmalarının" bir kısmı, belki de hepsi, yüklerinin bir kısmını taşıyan gemi Texel adlı Hollanda adası açıklarında battığında kaybolmuştu.[59] Seyahat kitabı bu hazin notla sona erer.

SONUÇ

Schultz'un eseri özgünlüğü nedeniyle dikkate değerdir; bu türün birçok örneğinde, neredeyse kitabın büyük bölümünde yapıldığı gibi, eski metinlere bel bağlamaz. Schultz çok yetenekli bir üslup ustası olmamakla birlikte –cümleleri edebi süslemelerden yoksun ve kimi zaman anlaşılmaz olma derecesinde beceriksizcedir– kitabı, yerel giysiler, İskenderiye'deki kutsal meczup, Tâberiye'deki Yahudi kolonisi, yazmalar ve yazıya dair pasajlarının örneklediği üzere, Batılı seyahatnamelerde çoğu zaman yer almamış şeyleri betimler. Bu nedenle kitap, birincil bir kaynak olarak çok değerlidir. Daha da alışılmadık olan, metinde yerli halkların –Araplar ve Türkler, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerin– kendi seslerinin işitilebilmesidir. Burada bir eksiklik, Schultz'un yürüttüğü muhaverelerin, rastgele merak uyandıracak konular olmamasıdır. O bir misyonerdi ve sohbeti daima din konusuna ve Protestan imanının üstünlüğüne getirmeye çalışıyordu. Bu, Avrupa ile Osmanlı dünyası arasındaki ilişkilerin gelişmesinde başlı başına simgesel bir durumdur: Zirvesine 19. yüzyıl sonuyla 20. yüzyıl başında ulaşacak şekilde, Avrupalı-Hıristiyan düşünce ve kültürünün bu dünyaya gitgide artan nüfuzu.

55 Johann Arndt, *Die Bücher vom wahren Christenthum*, yazarın vaazlarında kullandığı bu eser, 1605'ten itibaren Frankfurt'ta birkaç cilt halinde basılmıştı.

56 LdH IV: 344-5.

57 LdH V: 17.

58 Schultz'un Halle'ye dönerken Trieste'de karantinadan geçtiği sırada (adını belirtmediği) "kitapları" (bunlar yazmalar da olabilir) vardı (LdH V: 489).

59 LdH IV: 378 n.

Yirmi Dördüncü Bölüm

SEÇME HAKKI*
Osmanlı Yunanistan'ında Osmanlı, Kilise ve Millet Adaleti

Eugenia Kermeli

Çok dilli, çok kültürlü ve çok etnisiteli bir devlet olarak Osmanlı İmparatorluğu, 16. yüzyıldan itibaren Avrupalı yazarların, en çok da seyyahların ilgisini çekmiştir. Bu tür yazarların kişisel ilgi alanlarının –Osmanlıların muharebe meydanındaki başarılarını açıklamak için yeniçeriler gibi etkileyici Osmanlı kurumlarına dair ilk analizlerinden, imparatorluğun sonlarına doğru çöküşünün nedenlerine ilişkin tartışmalara kadar– çeşitlilik göstermesi elzemdi. Gayrimüslim Osmanlı uyrukları da, sağı solu belli olmayan bu Osmanlı boyunduruğundan kurtulmak ortak temasıyla, bir hayli dikkat toplamaktaydı. Bunun tersine, Müslümanlarla gayrimüslimlerin imparatorlukta bir arada yaşaması meselesini ele alan günümüz tarih araştırmaları, bunu çoğunlukla barışçıl ve genel olarak erken modern dönem Avrupa'sında yaşanan toplumsal gerilimlerden bağımsız olduğu sonucuna varmıştır.

Braude ve Lewis'e göre, çoğulcu bir toplumun klasik bir örneği olarak Osmanlı İmparatorluğu, çeşitli topluluklara önemli ölçüde özerklik tanıyordu.[1] 1453'te İstanbul'un fethinden kısa süre sonra uygulanmaya başlayan ünlü *millet* sistemi,[2] imparatorluğun zimmilerini (gayrimüslimler), her biri söz konusu topluluğun imparatorluk çapındaki işlerine nezaret etmek üzere İstanbul tarafından atanan kendi dini yetkilileri tarafından yönetilen Yahudi, Ermeni ve Ortodoks milletler halinde sınıflamaktaydı.

---

* Bu makalenin, ek referanslar ve yorumlar içeren daha uzun bir versiyonu, ilk olarak Andreas Christmann ve Robert Gleave (ed.), *Studies in Islamic law: a Festschrift for Colin Imber*'de (Oxford, 2007): 165-210 [*Journal of Semitic Studies*, ek 23] yayımlandı. Editörlere ve Oxford Üniversitesi Yayınları'na bu versiyonu yayımlama izni için minnettarım.

1 Braude ve Lewis 1982: I.

2 Millet sistemi kuramına göre, Ortodoks, Ermeni ve Yahudi milletbaşı, milletinin işlerinden divan-ı hümayuna karşı şahsen sorumludur. Bu milletbaşları, devletin kendi toplulukları, onların da devletle ilişkilerinden sorumlu idari memurlar olarak hareket ederek, tanınan her bir milletin mali ve kazai özerkliğini sağlıyorlardı. Dolayısıyla, bu sistem aracılığıyla Osmanlı devleti, kendi gayrimüslimleriyle bireyler olarak değil de, bir topluluğun üyeleri olarak ilişki kuruyordu.

Din ve etnik gruba dayalı bir sosyokültür ve cemaat çerçevesi olarak bu millet sistemi, 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başında imparatorluğu parçalayan milliyetçiliğin temeli olarak kabul edilegelmiştir.[3] Bazı gayrimüslimler arasında 18. yüzyıl sonlarından itibaren "proto-milliyetçiliğin" birtakım izlerine karşın, artık böyle iyi örgütlenmiş bir millet sisteminin "retrospektif olarak 'kuruluş efsaneleri' biçiminde geçmişe yansıtılmış" bir ahir zaman Osmanlı kurumu olduğu konusunda mutabakat oluşmuş durumda.[4]

Gelgelelim, erken, resmi ve imparatorluk çapında bir "sistem"in varlığı haklı olarak sorgulansa da, gayrimüslim topluluklar için temel yasal özerklik meselesi hâlâ varlığını koruyor. Atama mektupları, Osmanlı merkezi yönetiminin Hıristiyan aile hukuku, evlilik, boşanma ve miras davalarını Ortodoks patriklerin yetki alanına bıraktığını gösterse bile, kilise mahkemelerinin yetki alanının menzili ve kararlarını dayatma konusundaki güçlerine ilişkin hararetli tarihsel tartışmalar sürüyor. Osmanlı kadı mahkemelerinde, aile hukuku davalarında bile birçok gayrimüslimin varlığı, tarihçileri Hıristiyanlar için ayrı yasal forumların ta kendisini sorgulamaya yöneltmiş durumda. Kayıtlar, hangi nedenle olursa olsun ve zimmi kaynakların bunları genellikle yoz ve ayrımcı olarak tanımlamasına karşın, gayrimüslimlerin sık sık Osmanlı kadı mahkemelerine başvurduğunu gösteriyor. Ronald C. Jennings, gayrimüslim mahkemelerinden şeriye sicillerinde hiç söz edilmediğine değinir; bu, tarihçileri "[zimmilerin] kendilerine ait hiçbir içsel yargı aygıtı olmadığı veya varsa bile çok zayıf olduğu" düşüncesine sevk etti.[5] Kilise liderliğinin kendi yasal ayrıcalıklarını uygulama konusundaki bu açık başarısızlığı, Osmanlı karşı düzenlemelerinin, Osmanlı kelime oyunlarının veya zayıf cemaat örgütlenmesinin bir işlevi olarak görülegeldi.[6]

Farklı bir bakış açısından, Osmanlı uyruklarının kendi adalet arayışlarında kullandıkları hukuki tercih, öncelikli olarak imparatorluğun gayrimüslim nüfuslarına tanınan bir imtiyaz olarak tartışılmıştır.[7] Aryeh Shmuelevitz, Joseph Hacker ve Nicolaos Pantazopoulos gibi araştırmacılar, Osmanlı İmparatorluğunda Hıristiyanlar ve Yahudiler için işleyen ayrı mahkemelerin varlığını kanıtlamak için *responsa* ile patriklik ve hahamlık mektuplarını kullandılar. Bu ayrı mahkemeler ile İslam hukukuna göre işleyen kadı mahkemeleri arasındaki gerilim noktalarını ay-

3 Karpat 1982: 142.

4 al-Qattan 1999: 431; Masters 2001: 61.

5 Jennings 1973: 271; krş. Faroqhi 1987a: 154, 209-10.

6 Shmuelevitz 1984; Pantazopoulos 1984: 103-7; Hacker 1994: 183-4.

7 Fattal 1958; al-Qattan 1999; İnalcık 1982: II, 437.

dınlattılar –bu gerilimler doktriner farklardan ve farklı hukuk kurumlarının mevzuat uygulamalarından kaynaklanıyordu.[8] Bunun yanı sıra, gayrimüslim uyruklarının yararlandığı hukuki özerklik düzeyine ve araştırmacıların kadı mahkeme sicillerini kullanımının yarattığı sorunlara odaklanıyorlardı. Eğer gerçekten de zimmiler (Hıristiyanlar ve Yahudiler) hukuki meselelerini –bu davalar dinsel sınırları aşmadığı, ağır cezalık cürümleri gerektirmediği veya kamu düzeni ve güvenliğini tehdit etmediği sürece– resmen ve topluluksal olarak tanınmış zimmi mahkemelerinde çözme hakkına sahip idiyse, o zaman onların –özellikle de aile hukuku davalarında– kadı mahkemelerini yeğlemelerini nasıl açıklayabiliriz? Sofya kadı mahkemelerine dair araştırmasında, Rossitsa Gradeva, Hıristiyanların Osmanlı mahkemesini yeğlemelerinin temel nedeninin, bu mahkemenin daha iyi belgeleme, daha düşük resim ve harçlar, daha elverişli yol-yöntemler ve hükümlerinin uygulanma olasılığının daha yüksek oluşu gibi etkenler olduğunu ileri sürmektedir.[9] Davacılar, kendi hukuk sistemleri dışında başvurduklarında belirli haklara erişebiliyorlardı. Örneğin, Yahudi kadınlar boşanabiliyor ve mirasta hak iddia edebiliyorlardı.[10] Gelgelelim, bunlar hukuki bilinç ve bireylere dini veya hukuki statülerinden bağımsız olarak tavsiye vermeye hazır hukuki ortam örnekleridir. Zimmilerin hukuki özerkliği veya bu özerkliğin derecesi sorusuna yanıt getirmezler.

KİLİSE VE CEMAAT ADALETİ: KAYNAKLAR VE KAPSAM

Zimmi mahkemeler araştırması açısından tarihsel kanıtlar sorunludur. Yahudi cemaatler için, cemaat mahkeme kayıtlarını dengelemek için gereken Osmanlı sicilleri (kadı mahkeme kayıtlarından) kaybolmuş durumda: "Her anlamda bugün Yahudi mahkeme kayıtlarından tek bir dizi bile mevcut değildir."[11] *Responsa* koleksiyonları, özgül bir cemaat veya tarih dönemiyle kısıtlıdır.[12] Bununla birlikte, imparatorluğun Yunan topraklarında Ortodoks Kilisesi için, kilise ve cemaat mahkeme kayıtları, Yunan kentleri ve manastırlarında hatırı sayılır miktarlarda muhafaza edilmiştir. Bunlar bugüne dek pek az kullanılmış durumda.[13] Tarihsel söylemde bu kaynak-

---

8 Shmuelevitz 1984: 48-9; Goodblatt 1952: 118-29.

9 Gradeva 2004a; krş. Ergene 2003: 181-4.

10 Shmuelevitz 1984: 66-7, 69; Cohen 1984: 110-39.

11 Hacker 1994: 181.

12 al-Qattan 1999: 432.

13 Çoğu Yunanca basılmıştır, ama yine birçoğu hâlâ yazma biçiminde. Ayrıntılı bir kaynakça için bkz. Arnaoutoglou, www.geocities.ws/ekeied/. Krş. Kermeli 2007: 167, n. 15, kısmi bir liste için.

ları kuşatan suskunluğun birçok nedeni var. En büyük engel, ideolojik engeldir. Bugün bile, bazı Yunan araştırmacılar patriğe verilen imtiyazlar ve onun aracı rolü ile "Türk boyunduruğunun uzun ve karanlık çağları boyunca" (*tourkokratia*) millet sistemi üzerinden Yunan milli kimliğini korumaktaki rolü hakkında hararetli iddialarda bulunmakta. Bu araştırmacılara göre, patriklik mektuplarıyla sinodik ve kanonik emirler, merkeziyetçi bir sistemin varlığını kanıtlar. Bunlar aynı zamanda, patrikten ve uysal yerel ileri gelenler ile laik Hıristiyanlarından beklenen itaatin derecesini göstermektedir. Nitekim, 1476 ila 1482 yılları arasında Patrik II. Maximos'un, evlilik davalarının sadece piskoposlar tarafından görülebileceğine dair üç kanonik emri, bir yargı sisteminin 15. yüzyılda mevcut olduğunun bir kanıtıdır.[14] Bununla birlikte, asıl zorluk bu tür yargısal kurumların varlığını kanıtlamakta değil, yetki alanlarını belirlemekte, kullanılan hukuk külliyatını tartışmakta ve Osmanlı İmparatorluğundaki farklı yasal sistemler arasındaki etkileşimin derecesini keşfetmekte yatmaktadır.

Patriklerin ve metropolitlerin atama belgeleri (beratlar) Osmanlıların Ortodoks Kilisesine verdiği yargısal yetki derecesini ve bunun zaman içinde nasıl değiştiğini analiz etmemize olanak verir. Elizabeth Zachariadou, Ortodoks Patrikliği ile ilgili en eski belgelere dair bir araştırmada, ilk patrik Gennadios Scholarios'a II. Mehmed tarafından verilen imtiyazlar kavramını sorgulamıştır.[15] Onun çizdiği tablo, Osmanlı yürütme yetkesinin emrinde ve ona muhtaç olan bir kurumu resmeder.[16] Kilise mahkeme kayıtlarının büyük çoğunluğunun 17. yüzyıla ait olması, yerel piskoposların neden kararlarını bu noktada belgelemeye başladığı sorusunu doğurur. Bu, ellerindeki yargı yetkesinde bir değişimin sonucu muydu, yoksa Osmanlı toplumundaki genel gelişmeyle uyumlu bir değişim mi? Piskoposluk kararları, 17. yüzyıldan itibaren başka mahkemelerde dava açarken kullanıldığı takdirde daha mı işlevsel olmaya başlamıştı? Hıristiyanlar cemaat mahkemelerine daha mı sık başvurur olmuştu, yoksa sadece haklarının daha çok bilincine varmış ve yasal prosedürleri daha mı iyi öğrenmişlerdi? Keşfedilmesi gereken diğer meseleler, Osmanlıların kiliseye tanıdığı yargısal yetki alanına bağlılığın derecesi ile yerel toplumların ve piskoposların aile meseleleri ve tahkim davalarına ek olarak diğer sivil davalara da bakıp bakmadığıdır. Kadı ve kilise mahkemeleri arasındaki etkileşimin ve yerel piskoposun kadıların kararlarını kabul edip etmediğinin bir incelemesi, bize zimmi mahkemelerinin yararlandığı özerklik derecesini belirleme imkânı verebilir.

---

14 Gkines 1966: 49.
15 Zachariadou 1996.
16 Krş. Konortas 1998.

Bu son hususta, zimmi mahkemelerinin sadece tahkim kuruluşları mı, yoksa kararları saygı gören ve uygulanan yerleşik mahkemeler mi olduğunu anlamamız gerekiyor. Günümüz araştırmacısının bu soruyu yanıtlamak konusunda yüz yüze kaldığı sorun, "hukuk" sözcüğünün devlet tarafından uygulanan toplumsal denetimle ve yaptırım uygulama hakkını münhasıran devletin sahip olmasına dayanan Austinci hukuki pozitivizm ve 19. yüzyıl burjuva liberal anlayışından kaynaklanmaktadır. Böyle bir durumda, gayrimüslim mahkemeleri → kadı mahkemesi (yerel Müslüman yargıç) → *divan* mahkemesi (sultani temyiz mahkemesi) şeklinde çizgisel bir yapı görmeyi bekleyebiliriz. Aslında, gayet açıktır ki, aforoz veya para cezaları yoluyla, gayrimüslim bir mahkeme de yerel cemaatler üzerinde hatırı sayılır bir yaptırım gücüne sahipti. Gayrimüslim mahkemelerinin diğer mahkemelerin kararlarını kabul etmek zorunda olması gerçeğine karşın, araştırmalar bu tür kararların uygulamaya konmasının her zaman mümkün olmadığını da gösterir. Dahası, davacılar her zaman çizgisel bir düzen izlemiyor, ama kendi yasal stratejileri doğrultusunda farklı forumlara başvurarak, bir forumun kararlarını yasal bir gereç olarak diğerine karşı kullanıyorlardı. Böylelikle, gayrimüslim yasal forumlar tahkim kuruluşlarından öteye geçiyorlardı ve içlerinden bazıları, özellikle medeni hukuk davalarına bakan cemaat mahkemeleriyle kilise mahkemeleri resmi kabul görmeseler de, burada öyle ele alınacaklar.

Kilise mahkemelerinde, piskopos tarafından kullanılan hukuk külliyatını kanonik ve Bizantin hukuk oluşturuyordu. Cemaat mahkemelerinde, "yerel gelenek" (Osmanlıca *âdet*) denilen bölgesel çeşitlemeler gözlemliyoruz. Bugüne ulaşan cemaat kayıtlarının büyük bölümü, adanın fetih öncesi konumu ve bir alanın Osmanlı sistemine eklemlenme tarzı gibi tarihi ve coğrafi nedenlerle, kendine özgü bir hukuk sistemi geliştiren Ege adalarında mevcuttur. "Yerel âdet" Bizans, kilise, Latin/Venedik ve Osmanlı etkilerinin bir karışımıydı. Başat olarak aile sorunlarına yoğunlaşan kilise kayıtlarının tersine, cemaat kayıtları vergilendirme, cemaat içi yönetim, medeni meseleler, aile hukuku, hatta (nadiren de olsa) ceza hukukuyla ilgili davaların zengin bir kaynağını oluşturur. Bu konuda da araştırmacıların farklı ideolojik perspektifleri vardır. Bazılarına göre, bu kayıtlar, "direniş cepleri" ve "19. yüzyılda baskıcılara karşı mücadelede öncülük yapan bağımsız toplumsal yapıların güzel örnekleri" olarak işlev gören Kilise'de temerküz etmiş bir cemaat örgütlenmesinin en iyi örneklerini verir.[17] Başkalarına göre bunlar, coğrafya ile bölgedeki Os-

17 Paparrygopoulos 1858: 219-20; Paparrygopoulos 1896: 5/2, 115; Vacalopoulos: 1976: II, 137.

manlı varlığının doğasının etkileşiminin bir sonucu olarak kendine özgü *insularité* örnekleridir.[18]

17. yüzyılın ilk kilise mahkeme kayıtlarından önce kilise adaletine ilişkin mevcut kaynaklar, temelde yerel piskoposlarca patriğe gönderilen mektuplar veya patriğin yerel piskoposlara gönderdiği, kendi arabuluculuğunu istemiş laik halkın işlerine dair emirlerdir. Kilise yetkililerince yürütülen bir dava süreciyle ilgili mevcut en erken referanslardan biri, fethinin yirmi yılı içinde Ege'deki Limni adasında Osmanlı hâkimiyetine karşı Rum tutumlarını gösterir.[19] 1500 civarında, Limni metropoliti Aynaroz'daki Karyes'te bulunan manastır meclisine, adadaki Dionysiou ve Pantokrator manastırlarına bağlı yapılar arasında bir otlak yüzünden çıkan anlaşmazlıkla ilgili olarak yazmıştı. Dava, belgede imzası olana tanıklar olan ihtiyarların yardımıyla bizzat metropolit tarafından görülmekteydi. Prosedür gereği, davacılar (iki manastır kuruluşunun temsilcileri), Dionysiou Manastırından Kallistos ile Pantokrator'dan Neophytos hazır bulunuyordu. İhtiyarlar çağrıldı ve "tehdit altında, manevi ceza tehdidi" ile "gerçeği söylemeleri" istendi. Her iki tarafça haritalarda yapılan dikkatli bir inceleme sonucu, ittifak halinde Dionysiou Manastırı lehine hüküm verildi. Bu hüküm, ihtilafı sona erdirmesi gerektiği halde, metropolitin mektubundan, Pantokrator Manastırından Neophystos'un "itaatsiz" olduğu ve davayı yabancılara –yani Osmanlı yetkililerine– götürmekle tehdit ettiği anlaşılıyor. İşte bu nedenle, mektup üstleri olan Aynaroz keşişlerine gönderilmişti. Metropolit, hiçbir bozgunculuğa başvurulmaması ve "skandalın barbarlara [Osmanlılara] yayılmaması" gerektiği konusunda uyarıyordu. Münafık Neophytos da, kilisenin elindeki tek araç olan aforozla tehdit ediliyordu. Davanın tanıkları da ilginçtir. Belgeyi dokuz Hıristiyan ve –herhalde mühtedi olan– üç Müslüman imzalamıştı. Dokuzundan beşi açıkça din adamı (papaz veya keşiş), biri bir papazın oğluyken, geri kalanlar toplum içindeki yüksek konumu ifade eden "*kyr*" (efendi) unvanı taşıyordu. Yeni Müslüman olmuşların tanık olarak yer alması, müşterek bir mahkemeye işaret etmeyip, bu şahısların saygı duyulan toplumsal ihtiyarlar arasında yerlerini koruduğunu düşündürür. Bu mektup, daha 1500'de, metropolitin adaletinin yerel cemaat üzerindeki bağlayıcılığına karşın, davacıların anlaşmazlıklarını Osmanlı yetkililerine götürme hakkını muhafaza ettiklerini –hatta bazen kullandıklarını da– gösterir. Kilise ve cemaat yetkilileri müdahaleye uğrama kaygısıyla bunu önlemeye çalışıyorlardı.[20]

---

18 Krş. Vatin ve Veinstein 2004: 9-10.

19 Oikonomides 1968: 187-9.

20 Lowry 2002: 38-41, bu belgenin alternatif bir okuması için; krş. Kermeli 2007: 172, n. 23.

Patriklik ve metropolitlik mektupları ve emirleri, öncelikli olarak aile hukukuna ve kilisenin iç örgütlenmesine yoğunlaşıyordu. Ara sıra, kilise yetkililerinden resmi bir yargıç rolünden çok, hakem rolü benimseyerek anlaşmazlıklara müdahale etmesi isteniyordu.[21] Haksızlık yapanları ikna etmekte kullanılan araç, modern dönem öncesi toplumlarda güçlü bir silah olan aforoz tehdidiydi.[22] Patriklerin ve metropolitlerin atama belgelerinde dile getirildiği gibi, sadece Osmanlıların fiili yürütme gücü vardı; bu beratlarda Osmanlı yönetimi kilise yargı yetkilerinin sınırlarını açıkça tanımlıyordu.

Aşikâr olan, her türlü imtiyazın kiliseye değil patriğin şahsına verilmesi[23] ve kilise yargılamasının sadece aile hukukuyla kısıtlı kalmasıydı. Padişah bu alanda âdeti kabul ediyor ve kanuna (yönetsel hukuk) atıf yapmıyordu. 1483'te II. Bayezid tarafından çıkarılan bir beratta, Patrik Symeon'a kendi ruhbanını dilediği gibi atama, azletme ve onlardan miras alma yetkisini vermişti. Patrik kendi "âdetleri" uyarınca evlilik, boşanma ve miras konularına nezaret edecekti. Eğer din adamı olmayan bir Hıristiyan dinsel uygulamalar doğrultusunda evlenmez veya boşanmazsa, o zaman kiliseye kabul edilmeyebiliyordu.[24] Miras konusunda, Sultan I. Süleyman'ın Patrik Ieremias'a verdiği 1525 tarihli bir berat, ihtilaflı bir davada vârislerin konuyu kendilerine getirmesi halinde, Osmanlı vilayet yetkililerinin duruma müdahalesine izin veriyordu.[25] Bu, imparatorluğun Hıristiyanları açısından miras davalarında kazai seçim hakkından söz eden bilinen ilk belgedir.

17. yüzyıl beratları, patriğin cezalandırma hakkını daha ayrıntılı olarak ele alır. Örneğin, 1688'de Girit metropoliti Athanasios'a, divan-ı hümayuna karşı mali sorumluluklarını, ruhbandan miras alma ve kilise vergilerini toplama hakkını ayrıntılarıyla açıklayan bir atama emri verildi. Buna ek olarak, metropolitin hazineye olan vergilerini ödemeyi reddeden papazları cezalandırma yetkisi de tanınıyordu.[26] Yerel cemaatler vergilerini toplu halde ödediğinden, yerel piskoposlar *iltizam* sisteminde vergi toplama işlevini yerine getiriyorlardı.[27] Bir piskoposun evlilik konusundaki dinsel yasalara uymayanları cezalandırma hakkı da korunmuştu: Padişah, kadı, naib (kadı yardımcısı) ve ileri gelenler gibi yerel Osmanlı yetkililerini, Ortodoks Kilisesinin vaktiyle kabul e-

21 Kermeli 2007: 173-4, 1570'lerde laik halk arasından (içlerinden biri bir Türk "efendi" ve kadı mahkemesinin karıştığı) iki tahkim davası için.

22 Mihaelaris 1997: 269-335.

23 Zachariadou 1996: 94-5. Bu, kolektivitenin yasal olarak tanınmadığı İslami ilkeyle uyumludur.

24 *A.g.e.*, 158.

25 *A.g.e.*, 174.

26 Stavrinides 1972-85: II, 312-14.

27 *A.g.e.*, II, 248, 250, 393.

dilmiş kazai haklarına tecavüz edecek şekilde para cezaları veya kararlar almalarını yasaklıyordu.[28] Padişah bundan başka, evlilikle ilgili anlaşmazlıklarda piskoposun şahısları bir yemin veya aforoza zorladığı zaman da, [Osmanlı] yetkililerince benzer girişimlerin yapılmasını yasaklamıştı.

Piskoposların yargısal yetkisiyle ilgili bir diğer gelişme de, 1704'te Girit metropolitinin beratında düzenlendi. Bu berat, metropolitin hükümlerine uymayı müştereken kabul eden laik Hıristiyanlar arasında hakem olarak hareket etmesine ve bu şahısları Kilise prosedürünün bir parçası olarak yemin ettirmesine izin veriyordu.[29] Patriklik ve piskoposluk emirlerinde görülen uzun geçmişe dayalı tahkim uygulaması, burada bir Osmanlı emrine de yansır.

Açıktır ki, kilisenin din adamı olmayan Hıristiyanların evlilik, boşanma ve miras meselelerinde hüküm verme yetkesi, 15. yüzyıldan itibaren padişah tarafından patriklere ve metropolitlere tanınan kişisel bir imtiyaz olmakla birlikte, yerel Osmanlı ileri gelenlerinin müdahalesini engellemedi. Beratlara eklenen bu tecavüzlere karşı sayısız uyarı, kilise ile Osmanlı merkezi idaresi arasında kesintisiz bir mücadeleyi yansıtıyordu. Bir yandan idare kilisenin sınırlı yargısal haklarını kabul ediyordu; öte yandan, uyruklarının tercih ettikleri yasal kuruluşa başvurmaya yönelik bireysel yargısal özgürlüğünün sınırlanmasını istemiyordu. Gelgelelim, yargısal yetkinin dostane anlaşma olaylarını da dahil edecek şekilde genişletilmesi, Kilise'nin cemaati üzerindeki yetkesinin tesisi olarak da görülmemelidir. Bu baş gösterdiği zaman, içsel olmaktan ziyade, dışsal bir gelişmenin sonucu oluyordu. 17. yüzyıl Osmanlı toplumundaki değişimler ve dinsel liderlerin de vergi toplayıcı olarak katıldıkları iltizam sisteminin genişlemesi, idareye karşı yükümlülüklerini toplu halde yerine getirdikleri için yerel toplulukların güçlenmesiyle sonuçlandı. Bu da kiliseye ve diğer yerel unsurlara, merkez ile çevre arasındaki temsilci/aracı rolleriyle, zimmiler üzerinde otoritelerini kurma fırsatını veriyordu.[30]

KİLİSE MAHKEMELERİ VE KODEKSLER

Kilise mahkemelerinde, dava tarafları mahkemeye sözlü başvuruda bulunuyor ve içlerinden birinin yazılı ifade sunmaması halinde, duruşmaya birlikte çağrılıyorlardı. Davalar, bir dizi papaz ve *archon* (yerel ihtiyar-

28 Stavrinides 1972-85: II, 313.
29 *A.g.e.*, II, 313-15; Kermeli 2007: 175-6.
30 Kermeli 2008.

lar) eşliğinde piskopos tarafından görülüyordu. Bir kararın yazılı kaydı, kaydın sonunda ya tek başına, mührünü basan piskopos tarafından onaylanıyor veya tanıkların –kendi elleriyle veya kâtip tarafından atılan– imzaları da ekleniyordu. Bütün tanıklar erkekti; bilinen bir örnekte, bir Müslümanın imzası da vardı. Kaydedilen kararların ayrıntısı, anlaşmazlığın özüne veya aynı zamanda uzman tanıkların değerlendirmelerine izin verebilen piskopos tarafından yapılan soruşturma derecesine göre değişiklik gösteriyordu.[31]

Bazı davalarda, beyan bir iddia için kesin kanıt oluşturuyordu; gözlemlenebilir işaretler de kesin kanıt olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte, belgeleme yargı sürecinde en önemli araçtı. Bu araç, kodekslerde kayıtlı ifadeler, vasiyetler ve çeyiz sözleşmeleri, kadı tarafından çıkarılan hüccetler veya ticaret ortaklarının muhasebe defterlerinden oluşuyordu.[32] Mahkemede tüm belgelerin ağırlığı eşitti. Eğer bir belge tartışmalıysa veya zorla elde edildiği söylendiyse, tanıkların en az ikisi, başka hiçbir kanıt olmadığı durumlarda bazen aforoz tehdidi ve yemin altında sorgulanıyordu.[33] Hüküm bir kez belirlenip kayda geçirildikten sonra, piskopos gelecekte bu kararına karşı çıkmak isteyebilecekleri engellemek için bir aforizm yazıyordu. Metropolitler tarafından uygulanan farklı cezalandırma biçimine ilişkin başka bir kanıt yoktur. Bununla birlikte, bir referans onların cemaat cezalandırmasının farkında olduğunu düşündürür. Kilise kayıtlarında, 1700'de zina yaptığı kanıtlanmış bir kadının, "kendi cemaati tarafından dayakla cezalandırılmış" olduğu belirtilir.[34]

Kilise kodekslerinin içerdiği malzeme, Makedonya'daki Sisaniou kodeksinde 1686'dan itibaren kaydedilen davaların gösterdiği üzere, çok geniş bir kişisel ve aile meseleleri yelpazesine ilişkin bilgi sağlar.[35] Çoğunluk mirasla ilgilidir. Vasiyetler kodekse kaydediliyordu; mülkün paylaşımıyla ilgili geçimsizlikler baş gösterdiğinde, vârisler piskoposun müdahalesine başvuruyordu; reşit olmayan çocukların mülkü, paylaşmanın ardından vasilerine teslim ediliyordu; evlat edinilen çocuklar haklarını mahkemede arıyorlardı. Kodeksin önemli bir kısmı, 1688'den itibaren ticaret ortakları arasındaki mali anlaşmazlıklara veya borçların resmen tanınması ve ödenmesine ayrılmıştı. Sadece birkaç dava, bir evin sınırları konusundaki anlaşmazlık gibi, medeni hukukla ilgilidir. Kodekste manastır mülkleri, kiliselerin yeniden tefrişi ve din adamlarının borçları üze-

31 Kermeli 2007: 192-3, 17. ve 18. yüzyıllarda Ortodoks Kilisesi tarafından kullanılan hukuk kitapları üzerine.

32 Pantazopoulos 1984: sırasıyla 117, 67, 80-1, 113-15.

33 Giannoules 1980: 50; Pantazopoulos 1984: 20.

34 Pantazopoulos 1984: 69.

35 Pantazopoulos ve Papastathi 1974: çeşitli yerlerde.

rine sadece birkaç kayıt bulunuyor. Topluluğun diğer topluluklara olan borçları veya aralarındaki ihtilaflar seyrek olarak ve 19. yüzyıldan sonra kaydedilmişti. Bu muhtemelen kodekste de Rumca bir çevirisi yer alan 1839 Hatt-ı Hümayunu'nun çıkarılmasını izleyen yönetsel değişimlerin sonucuydu.[36]

Miras kodekste ağırlıklı olarak yer almasına karşın, evlilik ve çeyiz sözleşmeleri yoktur ve zina, eşin hastalığı veya terk etmesi yüzünden sadece dört boşanma kaydı bulunmaktadır. Bu da, paralel olarak belki tematik nitelikte başka kodekslerin de tutulduğu varsayımını güçlendirir. Bu varsayımı, Tesalya'daki Trikkes kodeksinin içeriği de destekliyor.[37] Görece küçük bir metropolitliğe bağlı olan bu kodeks, çeşitli kilise ve mülk sorunlarına dair kayıtları içerir, ama büyük bir kısmı başta boşanma, evlilik öncesi hediyeleri, çeyiz sözleşmeleri, miras ihtilafları, vasilerin atanması, ergenlik sonrası miras hakkı iddiaları ve vasiyetlere ayrılmıştır. Aynı şey, 191 noterlik ve kazai kararın 59'u boşanma davaları olan Kos (Chios) kodeksi için de geçerlidir.

Bir ön varsayım olarak, kilise mahkemelerinde görülen davaların kaydının gönüllü olduğu sonucuna varabiliriz. Kilise mahkemesine başvuran taraflar, metropolitin kararını ayrı bir belge halinde alıyorlardı. Ardından, 1735 kaydından da çıkardığımız gibi, kararı kodekse kaydettirmek isterlerse, belki bütün kararların kaydını önleyecek şekilde yüksek bir kayıt ücreti (5 *aslan kuruş*) ödemek zorundaydılar.[38] Kaydedilme ihtiyacı, Sisaniou ve Siaristas kodeksindeki bazı girişlerde belirtilir: "[Kararın] bir nüshası, âdet olduğu üzere mevcut Kutsal Kodekse kaydedilmeli ve iç [komünal] veya dış [Osmanlı] her mahkemede [*kritirio*] ağırlık ve güce sahip olması için mühürlenmelidir."[39] *Sulh* (dostane anlaşma) halinde, bir başka güvence olarak taraflar birbirlerine kadıdan alınmış bir hüccet vermeyi kabul ediyorlardı. Kodekse düşülen kayıt, antlaşmanın kanıtı olarak kullanılıyordu.[40]

Bu yüzdendir ki, kilise adaletine dair bu inceleme, başlangıçta esas olarak Ortodoks cemaatlerde 17. yüzyıl sonundan itibaren daha büyük önem kazanan aile hukukuyla ilgilenen bir hukuki kuruma işaret ediyor. Kilise mahkemesi adaletine başvuran taraflar, küçümsenmeyecek bir meblağa varan maliyetine karşın, piskoposluk kararlarını resmi olarak kilise kodekslerine kaydettirmeye hazırdılar. 18. yüzyıl beratlarının yan-

36 Krş. Kermeli 2007: 178vd, bu kesimde ele alınan kodekslere ayrıntılı referanslar için.
37 Giannoules 1980.
38 Pantazopoulos ve Papastathi 1974: belge 99, 18-19.
39 Örneğin, *a.g.e.*, 103, belge 79, 1719 tarihli.
40 *A.g.e.*, 89, belge 71, 1715 tarihli.

sıttığı gibi, Osmanlı yönetiminin kilisenin bu rolünü tanıması, Hıristiyan davacı/davalıların kararları bağlayıcı olan kilise mahkemesi kullanımına olanak vermekteydi. Konumlarını daha da sağlama almak isteyenler, aynı zamanda gayrimüslim mahkemenin kararını da kadı mahkemesinde kaydettirebiliyordu. 18. yüzyıl sonuna gelindiğinde, Kilise yetki alanını medeni hukuku da içine alacak şekilde genişletmeyi başarmıştı.[41] Bu, 1766-7'de Ohri ve Peç'teki rakip patriklikleri de ilhak eden İstanbul Patrikliğine Osmanlıların gitgide büyüyen siyasal rol vermesinin sonucu olan *de facto* bir gelişmeydi.[42] Ege adalarındaki metropolitlik mahkemelerinin yetki alanındaki bu kazai genişleme, 18. yüzyılın ikinci yarısının tamamında Paronaxia (Para/Paros ve Nakşa/Naksos adaları) metropoliti tarafından bakılan birçok gayrimenkul ve diğer medeni hukuk ihtilafları davalarında kendini gösterir.[43] Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, Ortodoks Kilisesi adaleti, Osmanlı İmparatorluğunda Hıristiyanlar için mevcut diğer adalet kaynağı –yani cemaat mahkemeleri– ile rekabet halinde işlemeye başladı.

CEMAAT MAHKEMELERİ

Osmanlılar döneminde Yunan topraklarında cemaat mahkemelerinin varlığını açıklamak üzere bir dizi kuram önerilmiştir. Bunlar iki ana gruba ayrılabilir: Antik dönemlerden bugüne dek cemaat kurumlarının kesintisiz bir sürekliliğini ileri sürenler[44] ile yerel cemaat meclislerinin gelişimine Osmanlı etkisinin önemini savunanlar.[45] 17. yüzyıl ortasına ait mevcut kaynakların çoğu, ikinci kuramı destekler. Yunanistan'daki Hıristiyan cemaatlerin "gayriresmi" gelişiminin bir diğer göstergesi, cemaat mahkemelerinin bölgesel olarak sayıları ve örgütlenmelerinde çeşitlilik göstermesiydi.

Cemaat adaleti, kilise adaletinden çok daha karmaşıktı. Ege'de, eski Frenk/Venedik yasal uygulamaları, Bizans hukuku, "yerel âdet" ve Osmanlı etkisiyle her bir adada benzersiz bir nevi şahsına münhasır etkileşim göstermişti. Bu, başlı başına hayranlık uyandırıcı, ama henüz keşfedilmemiş bir konudur. Cemaat mahkemelerinde üyelerin çoğunluğu, yıllık olarak seçilen cemaat yaşlılarıydı. Din adamları da bazen katılıyordu, ama bu katılım kiliseden çok cemaat temsilcileri sıfatıyla oluyordu. Ara sıra *voyvoda* veya *dragoman* (tercüman) gibi Osmanlı ileri gelenleri de katılıyor veya

41 Pantazopoulos 1984: 44; Gkines 1960: 237.
42 Pantazopoulos 1984: 44.
43 Lykouris 1954: 219.
44 Paparrygopoulos 1858: 219-20; Vacalopoulos 1976: II.
45 Urquhart 1836: II, 37, 43; Argyropoulos 1859: II, 26, 36-7.

yerel ihtiyarları temsilciliğe tayin ediyorlardı. Bu memurların çoğu Hıristiyan olduğundan, mahkemedeki rollerinin Osmanlı idaresinin üyeleri olarak resmi olarak mı, yoksa sadece çatışmalı hususları ortadan kaldırmak üzere müzakereci olarak mı görev yaptıklarının araştırılması gerekiyor.[46] Kilise mahkemelerinde olduğu gibi, burada da prosedür sözlüydü, beyan tam kanıt kabul ediliyordu ve kanıt yokluğu halinde, aforoz tehdidiyle birlikte yemin uygulanıyordu. Belgeler, cemaat yasaları, tanıklar önünde imzalanan özel evrak veya her türlü resmi Osmanlı belgesinden oluşuyordu. Cemaat meclis kararları genellikle cemaat dahilinde saygı görüyordu görmesine, ama cemaat üyeleri başka mahkemelere başvurma özgürlüğüne sahipti. Kararlara itiraz eden olduğunda, Osmanlı mahkemelerine veya yetki alanına adaların idaresi de giren kapudan paşaya (yani Osmanlı donanmasının komutanına) başvurabiliyordu. Lehine karar alınması durumunda, buralardan elde ettiği kararı kabul veya kayıt için tekrar cemaat mahkemesine götürebiliyordu. "Dış yargılama"nın masrafı yüksek olduğundan, maliyetleri davasını kadıya götüren tarafın üstlenmek zorunda olduğu konusunda çoğu zaman önceden anlaşmaya varılıyordu.

Yerel cemaat ihtiyarları kararlarına ciddiyet getirmek için para cezalarına başvuruyorlardı. Bir başka yaptırım olarak, cemaatin ve komşu dayanışmasının önemli olduğu bir toplumda, kural tanımayan üyeler cemaat himayesinden yoksun bırakılabiliyorlardı. 1761'de Siros'taki (Seres) bir davada, Margarita adında bir kadın yardımlaşmaya yanaşmayıp komşusunun ön bahçesinden taşları kaldırmak konusunda *castelano*nun (mahkeme kâtibi) verdiği tavsiyeye uymamıştı. Sonrasındaysa ihtiyarlar, cezalandırılması ve bir para cezası ödemesini sağlamak üzere onu adayı ziyarete gelen Osmanlı yetkililerine teslim etme kararı alacaklardı. Bundan başka, komşusunun uğradığı zararlara karşılık tazminat ödemesine de karar verildi. Son olarak, Osmanlı mahkemesinde herhangi bir *epitropos* veya *proestos* (cemaat yaşlıları) tarafından savunulmayarak ve davanın sonucundan bağımsız olarak *"ağa"*nın temsilcisine (yerel vergi toplayıcısına) 20 kuruşluk bir ceza ödemek zorunda bırakıldı.[47]

Ege adalarında bulunan cemaat meclisi kayıtları, özellikle iş anlaşmaları, borçlar ve kriminal cezalar olmak üzere, çok geniş bir medeni hukuk davaları yelpazesinin ayrıntılarını da içerir.[48] Bunun yanı sıra yerel-Osmanlı ilişkilerini değerlendirmekte özellikle faydalı bir kaynaktır. Bu durum, ilk olarak adalardaki Osmanlı varlığının anakaradakinden

46 Tourtoglou ve Paparrega-Artemiade 2002: 14-19.
47 Siastras 1997: 162.
48 Krş. Kermeli 2007: 188-9.

daha kendine özgü oluşundan kaynaklanır. Yerel topluluklara, fetih öncesi yargısal uygulamaları sürdürmeleri imkânı tanınmış, bu da yargısal ve noterlik belgeleri dahil çok sayıda mevcut kaynağın muhafaza edilmesine yol açmıştı. İkinci olarak, Osmanlı adaletinin temsilcileri her bir adada bulunmadığından ve bu cemaatlere tanınan "imtiyazlar" açısından, cemaat ve Osmanlı olmak üzere farklı adalet kaynakları arasındaki etkileşimin izini sürebiliyoruz. Adaların çoğu Osmanlı hâkimiyetine 15. yüzyılda girmişti: 1522'de Rodos, Hospitalier (Hastane) Şövalyeleri'nden zapt edilirken 1537'de Syros, Ios, Paros, Antiparos, Skyros ve Kuzey Sporades de kapudan paşa eyaletine eklendi. Osmanlı hâkimiyeti Sakız'da 1566'da ve Naksos'ta aşamalı olarak 1580'lerde kuruldu.[49] Bu adaların özerk alanlar mı olduğu, yoksa Osmanlı sistemine mi eklemlendiği (ve eğer öyleyse ne dereceye kadar eklemlendiği) tartışmalı bir husustur.[50]

1567'de Sakız halkına ve 1580'da Naksos (Nakşa), Paros (Para), Andros (Andira), Milos (Değirmen adası), Sires (Seres) ve Santorini (Santoron) halkına verilen ahdnamelerde[51] Osmanlı ve yerel adalet kaynakları arasındaki denge dikkatle düzenlenmişti. Örneğin, yeni yargı davaları sancakbeyi, kadı veya naibleri tarafından görülebiliyordu, ama bu kişilerin halihazırda Hıristiyan mahkemelerinde görülen davaları yargılamalarına izin verilmiyordu ve önceden alınan belgeleri kabul etmek zorundaydılar. Eğer kişi önceki bir karara karşı başvurursa, kadı bu duruma müdahale edemiyordu, çünkü adalıların anlaşmazlığı kendi aralarında çözmelerine izin vermek durumundaydı. Eğer kendileri üçüncü bir tarafın hakemliğine başvurmayı seçerlerse, kadı sadece anlaşmayı onaylıyordu. Vasiyetlere uyulmak zorundaydı ve yerel ileri gelenlerin müdahalesi söz konusu bile değildi. Hiç kimse Hıristiyan kadınları (kilise) hukukuna aykırı olarak evlenmeye zorlayamazdı. Eğer bir kişinin bir anlaşmazlığı varsa, davasını Osmanlı mahkemesine götürmekten hiç kimse onu alıkoyamazdı; ne sancakbeyi ne de kadıların herhangi bir şahsı divan-ı hümayuna dilekçe verme veya şikâyette bulunmaktan alıkoyma hakkı bulunuyordu.[52]

---

49 Slot 1982.

50 Koukou 1989: I, 47-52; Vacalopoulos 1976: I, 342-6; Vatin 2004: 72-6.

51 Ahdnamelerin "kapitülasyon"lara mı, yoksa atama belgelerine mi (berat) benzediği konusunda yaygın bir tartışma var. Ne yazık ki, Osmanlıca özgün belgeler henüz bulunamamıştır. Gelgelelim, Kiklad adalarına verilen 1580 imtiyaz belgesinin Rumca tercümesi, Ieronymos Soparipas, Bartholomaios Kampy ve Michael Pangalos'un adalılar adına divan-ı hümayuna başvurdukları ve kendilerine Sakız'a verilene benzer bir berat verildiğinden bahsediyordu. Terminolojideki kargaşa ve ahdname teriminin uyarlaması, bir imtiyaz veren tüm belgeler gibi, ahdnamelerin berat biçiminde hazırlanma uygulamasından kaynaklanır. Bkz. İnalcık 1971.

52 Slot 1982: 98-100; Kermeli 2007: 184-5. Sakız ahdnamesinin Rumca tercümesi için bkz. Argenti 1941: 113-17, 208-20.

Kilise yetkililerine verilen beratlara benzer şekilde, ahdnameler de Ege adalarında yaşayan halka tanınan yargısal özgürlüğün çerçevesini çizmektedir. Yerel tahkimin tartışmasız yetkesi ve yerel belgeleme kullanımı, daha sonraki Osmanlı hukuk sisteminde adalet arayışının, sadece kadı mahkeme sicillerinin kullanıldığı zamana göre çok daha karmaşık olduğunu düşündürüyor. Herhangi bir mahkemeye veya tahkim kurumuna başvuru hakkı, yine sultani emirlerle düzenlenir ve "dilediğince kendi kendini yönetmekte olan" topluluklardaki Hıristiyan uyruklarca bile kullanılırdı. Bu hak, özellikle "sultani adalet"in temsilcisini bulmak için yolculuk etmek zorunda kalanlar açısından bir davayı kadıların önüne götürmenin gerektirdiği fiziksel çaba ve yüksek maliyetlere karşın, adalılar tarafından sıklıkla kullanıldı.

KİLİSE VE CEMAAT ADALETİNİN OSMANLI ADALETİYLE ETKİLEŞİMİ

Artık açıklığa kavuşan husus, sadece Osmanlı kayıtları kullanıldığında edinilen izlenimin tersine, gayrimüslimlerin, açık konuşmak gerekirse, Osmanlı yetkililerini ilgilendirmemesi gereken konularda bile gerek kendi mahkemelerini gerek Osmanlı mahkemelerini kullandıklarıydı. Bu ya kendi adalet sistemlerinin (sıklıkla boşanma davalarında olduğu gibi) arzu edilen sonucu vermediği veya kadı mahkemesinin ekstra yetkesinin bir hükmün yürütülmesini güvenceye alacağı durumlarda kendini gösteriyordu. Kadılar Sakız, Rodos, Midilli, Para, Andira ve Sisam gibi büyük ve önemli adalara tayin ediliyorlardı. Adaları ziyaret eden yabancı seyyahlar, kimi zaman kadıların orada Osmanlı varlığının tek temsilcisi olduğuna tanıklık ederler. Seyyah Tournefort, ufakça adaların, yerel âdete bağlı kalan ve cemaat ihtiyarlarının hizmetlerini kabul eden gezgin kadılardan yararlandığını bildirmişti. 17. yüzyılda sık görülen korsan saldırıları veya Venedik-Türk savaşları, çoğunlukla güvenlik nedenleriyle kadıların tahliyesiyle sonuçlanıyordu.[53] Bölgede korsanların varlığı, adalet uygulamasının daha da dallanıp budaklanması anlamına geliyordu. Tournefort, Malta Şövalyeleri'nin ara sıra Katolik adalıların Rumlara karşı şikâyetlerine yanıt verdiğini ve yaptırım olarak para cezaları veya dayak gibi uygulamalara başvurduklarını da belirtir.[54] Adalardaki Osmanlı adaletinin diğer kaynağı, eyalet yöneticisi ve çoğu verginin alıcısı olarak ka-

---

53 Tournefort 2005: 218. Korsanlar yaklaşırsa Syros (Seres) kadısı bir manastıra sığınıyordu; eğer kadı kaçırılırsa, ada sakinleri fidyesini ödemek zorundaydı.

54 *A.g.e.*, 145.

pudan paşaydı.[55] Davalar onun divanına gönderilerek veya adalara yaptığı yıllık ziyaretlerinde başvurulması halinde görülebiliyordu. Davaların hazırlanması ve görülmesinde etkili olan dragomanın (kapudan paşanın Rumca konuşan tercümanı) rolü, 18. yüzyıl sonuna doğru arttı.[56]

Kilise evlilikleri bozmakta isteksiz davrandığı için, boşanmak için başvuran eşlere konuyu yeniden gözden geçirmelerini tavsiye ediyor ve piskopos şikâyet kaynaklarının bir kısmını ortadan kaldırmak için kişisel olarak müdahale edip ayrılmayı önleyebiliyordu. Bu prosedürden duyulan rahatsızlık, boşanmayı isteyen tarafın hemen kadı mahkemesine başvurmasına yol açabiliyordu. Örneğin, 1704'te Eirene adında genç bir kadın, davasını metropolit ve din adamlarına götürerek, zalim olduğu ve kendisini her gün dövdüğü iddiasıyla kocası Triantafyllos'tan ayrılmayı ve boşanmayı istedi.[57] Bu, kilise ve Osmanlı mahkemelerinin gayrimüslimler tarafından aynı amaçla nasıl kullanılabildiğini gösteren mükemmel bir örnektir. Piskopostan boşanma kararı elde edememesinin ardından, Eirene bu kez kadıya başvurduğunda amacına ulaşacaktı; ama yine de kabul gören bir kilise boşanması elde edebilmek için sorun çıkarmaksızın tekrar evlenmesine izin verecek olan kilise mahkemesinden onay alması gerekiyordu.

1763'te Syros'ta kaydedilen bir ihtilafta, Linardos Halavazis, kayınpederinin önceden drahoma olarak verdiği, ama davacının İstanbul'da bulunduğu sırada geri aldığı mülkü kendisine geri vermesi amacıyla kadı mahkemesine başvurdu.[58] Linardos'un davasını Osmanlılara götürmeden önce cemaat adaletine başvurup başvurmadığı açık değil, ama kadının kararının ardındaki yürütme yetkisi başvurusunun asıl nedeni olsa gerektir. Gelgelelim, adalarda kadıların kararı ancak yerel cemaat yönetiminin aracılığıyla uygulanabiliyordu. Bu örnekte de, Linardos'un kanunlara saygısız kayınpederinin –aksi durumda yerel Osmanlı ileri gelenine para cezası ödeyeceği tehdidi ve gerektiğinde bu cezanın kesinlikle alınacağı belirtilerek– söz konusu tartışmalı mülke erişiminin yasaklanmasıyla uygulandı.

Bazen tarafların, bir anlaşmaya varmadan önce, şanslarını iki ayrı kadı mahkemesinde denedikleri de oluyordu. 1682'de vasiyetle bir manastıra bırakılan bir tarlaya dair ihtilaflı bir davada, kadının huzurunda tarlada manastırdan önce kendilerinin hak sahibi olduğunu iddia eden vârisler davayı kazandılar. İki taraf daha sonra aynı davayı farklı forum-

55 Krş. Kermeli 2007: 187, n. 116.
56 Sfyroeras 1965: 1-192.
57 Giannoules 1980: 54-5; Kermeli 2007: 190.
58 Siatras 1997: 52-3.

lara götürmenin maliyetinin yüksek olması nedeniyle kendi aralarında müzakere ederek bir anlaşmaya vardı.[59]

Öte yandan, kimi zaman konunun kadıya götürülmesinin yarattığı korkunun adaletsizliğe yol açtığı durumlar da oluyordu. 1685'te Frosyne adlı bir kadın, müteveffa kocasının bir alacaklısının kendisini kadı mahkemesinde bir taahhüt imzalamaya zorladığını iddia ederek, alacaklıya karşı cemaat mahkemesine başvurdu. Yerel mahkeme, yargısal fiilin cebir altında yapıldığını göz önüne alarak derhal durumu düzeltti. Aynı şekilde yerel âdet ve/ya Osmanlı yasasını ihlal etmeleri halinde, gerek voyvoda gibi yerel Osmanlı memurlarının gerekse cemaat ihtiyarlarının cezalandırıldığı da oluyordu.[60]

Cemaat mahkemelerinde tatmin edici şekilde görülmedikleri veya cezalandırılmadıkları takdirde, çeşitli cürümler de Osmanlı mahkemesine götürülebiliyordu. Küçük hırsızlıklarla mülke ve şahsa verilen zararlar, genellikle bu konularda sultani yetkilileri işin içine sokmaktan kaçınma eğilimi taşıyan cemaatlerin kendi içinde çözülüyordu.[61] İftira, sanığın kabahati kadı tarafından beraat ettirildikten sonra suç isnatları yapılmaya devam edilmesi halinde cezalandırılabiliyordu. Bedensel hasar olayları, Osmanlı hukuku doğrultusunda affa giriyordu. Cinayet ve tecavüz, kaçırma, fuhuş ve diğer cinsel suçların işlenmesi halinde, Osmanlı yetkilileri veya temsilcileri yargılamada nihai yetkeydi.

Son olarak, cemaat belgeleri, kadı mahkemesinde uyulan *sulh* prosedürüne ve özellikle geleneksel olarak sözlerin ve tanıkların daha önemli bir rol oynadığı İslam mahkemesinde yazılı kanıt kullanımına ışık tutabilir. İki tarafı da dinleyip karar veremediği bir davada, kadı cemaat ihtiyarlarını çağırıp onlardan "karar verebilmesi için, iki tarafın kendisine arz ettiği dilekçelerini incelemelerini ve olay hakkında bildiklerini kendisine anlatmalarını" istedi.[62] Hüccet türünden Osmanlı belgeleri cemaat mahkemelerinde kabul görürken, yerliler ara sıra Osmanlıca okumakta sıkıntı çekiyorlardı ve bunlara dayanan kararlar şartlara bağlı olabiliyordu.[63] Türkçeden alınma birçok sözcük, özellikle yargı ve vergiyle ilgili terimler, Rumların cemaat ve kilise kayıtlarına giriyordu. Hatta bazen yanlış anlamaları ve karara sonradan yapılabilecek itirazları önlemek için Osmanlıca deyimler tam olarak aktarılabiliyordu.[64]

---

59 Kermeli 2007: 201.
60 Tourtoglou ve Paparrega-Artemiade 2002: 31, 51-2.
61 Koukou 1989: 284-6.
62 Sifaniou-Karapa ve diğerleri, 1990: 369-70.
63 Tourtoglou 1980-81: 48.
64 Tourtoglou ve Paparrega-Artemiade 2002: 32-3.

GEÇİCİ SONUÇLAR

Kilise ve cemaat mahkemelerinin bir efsaneden başka bir şey olmadığı iddiası, yukarıdaki kilise ve cemaat kayıtlarıyla bariz bir şekilde çürütülmüş durumda. Gelgelelim, bu kayıtların varlığı başka birçok soruyu da doğuruyor. Siyasal özerklik açısından, bir bütün olarak, 18. yüzyıla değin kilisenin yargı otoritesinin, padişahlar tarafından patriklerin ve metropolitlerin atama beratlarında verilen hakları izlediği; bunların da öncelikli olarak aile hukukunu kapsamış olduğu görülüyor. Kilise yargı yetkisinin, tahkim davalarını da içerecek şekilde genişletilmesi bile, başlangıçta sadece aileyle ilgili meselelerde *de jure* verilmişti. Medeni davalara patriklik müdahalesinden çıkarabileceğimiz üzere, *de facto* Hıristiyanlar medeni anlaşmazlıklarını, gayriresmi olmakla birlikte din adamlarına götürüyorlardı. Haklar ve yükümlülüklere ilişkin bu muğlaklık, 18. yüzyıl ortasından itibaren patrikliğe, yalnız geleneksel olarak kabul gören aile hukukuyla kalmayıp, medeni hukuk alanında rehberlik etme ve tartışmasız bir yetke kurma imkânı da verdi. *Hexabiblos* gibi Bizans hukukuna dair el kitaplarının, medeni hukuk konusunda din adamlarını "eğitmek" üzere neredeyse aynı zamanda basılarak yaygın şekilde tedavüle girmesi bir rastlantı değildi.[65] Rakip patrikliklerin ilhakı ve Feneryotların kilise işlerine aktif müdahalesinin ardından, patrikliğin elindeki siyasal destek, kilise yetkilerinin *ad hoc* genişlemesini kolaylaştırdı. Osmanlıların bu gelişmelerin farkında olup olmadığı veya bunu tam olarak destekleyip desteklemediği hakkında henüz bir araştırma yapılmamıştır. Bununla birlikte, yerel Hıristiyan cemaatlerin kilisenin yetkilerinin medeni hukuku da kapsayacak şekilde genişlemesinden, bunu bir komünal yükümlülüğü olarak görmeleri nedeniyle huzursuz olduklarını da biliyoruz.

Padişahlar, patriklerin kararlarını ister onaylamış olsunlar, isterse görmezden gelsinler, 17. yüzyılda taşradaki idari ve vergi reformları daha uyumlu Hıristiyan topluluklar yaratıyordu. Bundan başka, ister din adamı olsun ister olmasın, yerel temsilcilerin *iltizam* sistemi aracılığıyla merkez ile çevre arasındaki arabulucular ve cemaatin sesi olarak hareket etmesine olanak verdi. Bir dereceye kadar Ege adaları cemaatleri bu statüyü, Osmanlı fethi ve varlığının kendine özgü niteliğinin bir sonucu olarak daha 16. yüzyılda elde etmişlerdi. Yerel âdete göre farklılaşan bir yapıda olmakla birlikte, yerel cemaat meclisleri, borçlar hukuku, miras hukuku, gayrimenkul hukuku, hatta şahıslara karşı haksız fiilleri yargıladı ve kararları kayda geçirdi. Gerek cemaatler içinde gerekse Osmanlı mahkemelerindeki dava sürecinde önemli olan belgeleme, hayranlık uyandıracak

65 Kermeli 2007: 192.

boyutlarda noterlik ve cemaat kayıtları yarattı. Araştırmacılar, önceki egemen devletlerden miras olarak alınan yasal yapı ve noterlik geleneğinin Osmanlılar döneminde de devamına imkân tanındığını gösteren Bizans ve Frenk/Venedik hukuku unsurlarını belirlediler. Gelgelelim, "yerel âdet" olarak tabir edilen şeyin büyük bölümü, halen Osmanlı hukuku uzmanları tarafından adamakıllı bir değerlendirme ve çözümlemeyi bekliyor. Bu kadar bağımsız bir hukuk sisteminde bile, bariz bir biçimde davaları Osmanlı mahkemelerine aktarmaya yönelik engelsiz bir tercih hakkı vardı; Osmanlı idare ve hukuk sistemi, yargılama sürecinin her aşamasında gayet ustalıkla kullanılıyordu. Başka bir deyişle, yerel cemaatlerin yararlandığı yargısal özerklik ne bireyin yasal seçme özgürlüğünü kısıtlıyor ne de ülkenin hukuku olarak Osmanlı hukukunu baltalıyordu. Ne ki, Osmanlı hukukunun üstünlüğü elde edilen yasal hakları ille de tehdit etmiyordu. Gözden geçirilen davalar ve Osmanlı ileri gelenlerinin kararları, yerel âdetle bariz bir çatışma içinde olduğu durumlarda iptal ediliyordu.[66]

Yanıtsız kalan ikinci bir sorular dizisi de, kilise ve cemaat mahkeme kayıtlarının neden çoğunlukla 17. yüzyılda sistemli bir hale geldiğidir. Hıristiyanlar, kodekslerde kaydedilen bu kararlar, tanıklıklar, mahkeme dışı anlaşmalar ve sözleşmeler için bolca para harcıyorlardı. Kodekslerdeki girişlere göre, bu kayıtların amacı, belgelerin sahiplerini, gelecekte Hıristiyan veya Osmanlı mahkemelerinde yapılabilecek hak iddialarına karşı korumak veya "dışsal" ve "içsel" adalet arayışında dava açma stratejilerinin bir parçası olarak kullanmaktı. Bunun, Osmanlı uyruklarının bu dönemden itibaren ortaya koydukları genel yasal farkındalığın bir sonucu olduğunu varsayabiliriz. Yargı sistemi daha örgütlü hale geldi ve kadıların yetki alanı ceza hukukunu da kapsayacak şekilde genişletildi; ayrıca cemaatler gibi bireyler de divan-ı hümayuna temyiz başvurusunda bulunma ve yakınmalarını *şikâyet defterleri*ne kaydettirme konusundaki haklarını keşfettiler.[67] Bu dönemde Hıristiyanlar ve Müslümanların hukuk bilgisi artmışa benziyordu. Birçok özel evrak, sözleşmelerin, sonradan kilise kodekslerine kaydettirilmeksizin, piskoposun huzurunda yazıldığına tanıklık eder. Ne ki, bazı cemaatlerin neden Hıristiyan mahkeme kararlarını düzenlemediği veya bunu neden o kadar geç (19. yüzyıl dönümü civarında) yaptığı sorusu yanıtsız kalıyor. Ayrıntılı bölgesel araştırmalar yapılana değin, Hıristiyanların yasal "özerkliği"nin Osmanlı "devlet" tezahürü derecesiyle belirlendiği konusunda tahmin yürütebiliriz ancak. Nitekim, anakarada olduğu gibi, cemaat örgütlenmesinin ver-

66 Yerel âdetin gücü, şeriat hukukuna aykırı olmasına karşın kadıların kabul ettiği bir uygulamayla, Girit Osmanlı mahkemesinde çocukların rehin verilmesi ve satışının kaydında da aşikârdır; krş. Kermeli 2006.

67 Gerber 1994.

gi yükümlülüklerinin ötesinde gelişmediği veya gelişemediği bazı Yunan adalarındaki metropolitliklere ait kodeksler kadı sicillerini tamamlamaya yetiyordu. Göz önüne alınacak diğer etkenler, mevcut yasal gelenek ile Osmanlı İmparatorluğunun farklı bölgelerindeki uygulamalar ve okuryazarlık düzeylerinin etkisidir.

Hıristiyan mahkeme kayıtları, kadının işlevi ve Osmanlı adalet yönetimine dair bilgilerimizi genişletiyor. Kadıya sunulan Rumca yazılmış belgeler, yalnız taraflar ve ilgili tanıkların kimliğini değil, aynı zamanda yargısal olarak meşru bilgi kaynaklarını da belirliyordu.[68] Bu evrak, önceki sözlü bir anlaşmanın yazılı kaydını içerebiliyordu.[69] Hıristiyan kilise ve cemaat mahkemelerinin kayıtları, tanıkların isimleri ve anlaşma koşullarının açıkça kaydedildiği hakemlerin kimliği ve işleviyle ilgili, kadı sicillerinin suskunluğunun yarattığı boşluğu doldurur. Tahkim sistemi, kararın kabulünü güvenceye almakta kullanılan aforoz ve para cezası tehditleriyle, son derece gelişmiş durumdaydı.

Son olarak, Hıristiyan arşivleri, dinleri veya yasal statülerinden bağımsız tüm Osmanlı uyruklarına yasal ve diğer yardımı sunmaya hazır yerel ağlara bir bakış atmamızı sağlıyor. Sözgelişi, sık sık görev yerleri değiştiği göz önüne alınarak, daima kadıların belirli bir yerel yardım aldıkları varsayılmıştır. Yerel kayıtlar, uzak adalara yaptıkları ziyaretlerde gezgin kadılara yardım eden ve genel ahlakı korumak ve arzu edilmeyen mütecavizlerin uzaklaştırılmasını talep etmek konusunda yerel Osmanlı ileri gelenleriyle yerel cemaat liderlerinin (*ayan-ı nasara* gibi terimlerle değinilen) işbirliğinin kanıtlarını sunar. Aynı şekilde, Osmanlı ricali de noterlik kayıtlarına geçen hak iddialarını kolaylaştıracak hükümler veriyordu. Bununla birlikte, toplumsal statünün yasal çoğulculuktan yararlanmada belirleyici bir etken olup olmadığını belirlemek için araştırma yapılması gerekiyor. Yine de, adalete ulaşmak için her türlü "yasal aracı" kullanmanın yalnızca Hıristiyanlara has bir uygulama olmadığını da belirtmemiz gerekiyor. Müslümanlar da bazı Hıristiyan yasal araçların gücünün farkındaydı ve adalet arayışlarında bunları kullanabiliyorlardı. 1784'te Şah Sultan, vergi toplayıcı Yusuf Ağa'yı vergileri toplaması için Andira'ya (Andros) gönderdiği zaman, yerel piskopostan yeni bir vergi değerlendirmesiyle birlikte, buna değer biçecek Hıristiyanların da işlerini dürüst bir şekilde yapmalarını sağlamak için aforoz tehdidinde bulunmasını istedi.[70] Bunun gibi örnekler, Osmanlı toplumunda Müslümanlar ile Hıristiyanların paylaştığı karmaşık yasal ortamı ortaya koymaktadır.

---

68 Sicillerdeki belgelerin gücü hakkında tartışma için bkz. Johansen 1997; Peirce 2003; Agmon 2003; Messick 1993.

69 Kermeli 2007: 208-9.

70 Michaelaris 1997: 427.

Yirmi Beşinci Bölüm

HUKUK VE EVLİLİK ÖZNELERİ OLARAK OSMANLI KADINLARI

Başak Tuğ

"Kadının hikâyesi"ni yazmak yoluyla, feminist tarihyazımı tarihsel anlatıda kadının yerini kurmayı amaçladı. 1980'lerde, post-strüktralizmin etkisi altında, bir tarihsel analiz aracı ve "cinsler arasında algılanan farklara dayanan toplumsal ilişkilerin yapı taşı" olarak "toplumsal cinsiyet" terimi kullanılmaya başladı.[1] Ardından feminist tarih "her şeye karşın mevcut ve çoğu toplumun örgütlenmesinde tanımlayıcı güçler olan toplumsal cinsiyetin çoğunlukla sessiz ve saklı operasyonlarına maruz kaldı."[2] Ortadoğu ve Osmanlı araştırmalarında Müslüman kadın ve aileye ilişkin görüşlere uzun süre İslamı ve İslam hukukunu adeta tüm sınıfsal ve kültürel farklara üstün kılan sabit, değişmez ve tüm tarihsel koşullara ve dönemlere uygulanabilir şekilde temelleştiren doğubilimciler hâkim oldu. İslami aile hukukunun özgün metinleri çokeşliliğe dayanan, kadınların boşanma, evlilik, çocuk velayeti ve diğer konularda kocalarının iradesine tabi olduğu bir ataerkil aile yapısını kuruyordu. Bu yetmezmiş gibi, milliyetçi ve Batı kökenli çağdaşlaşma kuramları, geleneksellik ve modernliğe ikili bir muhalefet yarattı. Bu da yurttaş-öznelerden oluşan çağdaş aile düşüncesinin tersine, geleneksel Müslüman aileyi kadınların ezilme alanı olduğuna dair türdeş bir betimlemeye yol açtı.

1970'lerden beri, Edward Said'in oryantalizm eleştirisi, bu alandaki toplumsal ve kültürel tarihin gelişiminin yanı sıra post-strüktüralist ve post-kolonyal kuramların modernizm eleştirileri bir araya gelerek, bu türdeş betimlemeyle Doğu/Batı ve çağdaş/geleneksel şeklindeki ikili kavrayışa karşı bir itiraz yükseltti. Ortadoğu tarihinin alışılmış dönemlemesine direnen tarihçiler, insanların toplumsal deneyimlerinin her zaman siyasal dönemlemelerle örtüşmediğini göstermişlerdir. Feminist tarihçiler, tarihsel kaynakları belirli bir toplumdaki cinsiyet düzenini deşifre etmek üzere yeni metodolojik yaklaşımlara ve kuramsal çerçevelere göre yorumlayarak mevcut ergil-merkezli zaman anlayışlarını sorunsallaştır-

1 Scott 1988: 28-50, özellikle 42.
2 *A.g.e.*, 27.

mış durumda. Bazı araştırmacılar vakayinameler[3] ve hukuk külliyatı (fıkıh ve fetvalar)[4] gibi eski kaynakları yeniden yorumladılar. Başkalarıysa veraset belgeleri, evlilik belgeleri, boşanma kararları, dilekçeler ve seyyahların anlatıları gibi geleneksel olmayan kaynakları, gündelik yaşamda cinsiyet dinamiklerinin işleyişini anlamanın yeni yollarını keşfetmekte kullandılar.[5]

Osmanlı araştırmalarında, ilk olarak kadın ve cinsiyet tarihi araştırmasını başlatanlar kadı sicilleri üzerine yapılan çalışmalardı. Ronald Jennings'in 17. yüzyıl Kayseri'sinde kadının statüsüne dair öncü çalışması, kadınların mahkemelerde mülk, miras, boşanma ve evlilik meselelerinde faal biçimde davacılar ve tanıklar olarak katıldıkları sayısız davayı ortaya çıkardı.[6] Müslüman kadının edilgin bir özne olarak Oryantalist algısının tersine, Kayseri'de kadınların düzenli olarak mahkemelerde haklarını aradığını ileri sürdü. Erken modern döneme ilişkin daha sonraki araştırmalar, hem seçkinler sınıfına ait hem de seçkinler sınıfının dışında kalan kadınların ekonomik aktörler olarak mülk alıp sattıklarını, miras, çeyiz ve hayır vakıfları aracılığıyla varlık sahibi olup bunları vârislerine aktardıklarını, dükkân, atölye, tarımsal arazi ve ticaret dallarına yatırım yapıp yönettiklerini ortaya koydu.[7] Osmanlı payitahtının ve taşrasının seçkin kadınlarına ilişkin araştırmalar da, kapı siyasetinden başka, iltizam ve vakıflar gibi önemli kaynakların kontrolü ve mimari himaye aracılığıyla kadınların nasıl siyasal ve ekonomik güç kullandıklarını gösterdi.[8]

EVLİLİKTE YASAL ÖZNE OLARAK ZEVCE

Osmanlı kadınlarının ekonomik ve kamusal katılımı Müslüman kadının münzeviliğine dair Oryantalist varsayımlara meydan okuması nedeniyle başlı başına dikkat çekici olmasına karşın, feminist araştırmacılar, kadınların özel alandaki failliğini keşfetmek için bunların yanı sıra mahkeme sicillerini, dilekçeleri ve fetvaları da kullandılar. İslami aile hukukunda, erkeğin evliliği tek taraflı sonlandırma (*talâk*), çokeşlilik ve cariyelik hakkı aracılığıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ergil egemenlik hüküm sürmesine karşın, Osmanlı ailesine dair yakın geçmişteki araştırmalar,

3 Bu tür araştırmalar için bkz. Zilfi 1996; Peirce 1993; Marsot 1995.
4 Hepsinden çok, Tucker 1998.
5 Bkz. Sonbol 1996 ve Zilfi 1997'deki makaleler.
6 Jennings 1975.
7 Gerber 1980: 231-44; Tucker 1985; Faroqhi 1987a, 1995a, 2002; Marcus 1989; Meriwether 1997, 1999; Fay 1997.
8 Peirce 1993; Fay 1997; Hathaway 1997; Marsot 1995; Artan 1993a.

kadınların bu ataerkil toplumsal cinsiyet düzenine karşı çıkmak için mahkemeleri nasıl kullandığını ortaya serer.

Bazı kadınlar evlilik ilişkisi içindeki haklarını, mahkemede kaydedilen çeyiz (*mehir*) veya maddi destek (*nafaka*) miktarını tayin ederek koruyorlardı; diğerleriyse sözleşmeye kocanın tek taraflı boşanma hakkını kısıtlamak veya özgül koşullar altında bir boşanma elde etmek şeklinde şartlar koyduruyordu.[9] İslam hukuku, bir kez yasal rüşt yaşına eriştikten sonra, özel mülkünün –kocası da dahil hiçbir erkek akrabanın dokunamayacağı şekilde– onun ayrılmaz bir parçası haline geleceğini belirterek, evlilik sözleşmesinin bir parçası olarak zevce olduğu zaman, kadına mülkiyete imtiyazlı erişim hakkı tanıyordu.[10] Hanefi geleneği ve yorumunda, mehir iki kısma ayrılıyordu: Evlilik sözleşmesinin imzalanmasıyla ödenen "acil mehir" (*mehr-i mu'accel*) ile tecil edilmiş, ister ölüm ister boşanma sonucu ödenen "geciktirilmiş mehir" (*mehr-i mü'eccel*).[11] Kadınların eski kocalarına karşı, erkeğin evliliği tek taraflı sona erdirmesi (*talâk*) anında ödenmemiş müeccel mehri ödememesi nedeniyle açtığı birçok dava vardır. 18. yüzyıl ortasındaki Ankara ve Bursa mahkeme sicilleri bu tür davalarla doludur.[12] Kadınlar ayrıca müeccel mehri, kocalarının evliliğin gerçekleştirilmesi anında ödememesi halinde gerçekleşen boşanma sonucu da alabiliyordu.[13] Osmanlı kadınları mehir ödemesi konusunda açtıkları davalarda genellikle taleplerini elde ediyorlardı.[14]

Evlilik öncesi anlaşmalarına dair yasal incelemeler, kadınların evliliğe ve cinsel ilişkiye rızası sorununu öne çıkarıyordu.[15] Dolayısıyla, Osmanlı kadınları belirli bir dereceye kadar evlilikte eşleri üzerinde denetim sahibi olmayı başarıyor ve potansiyel olarak kendi evliliklerini ayarlamayı ya da kendi rızası olmadan ayarlanan bir evliliği reddetmeyi becerebiliyordu. Aşağıda ele alınan ilk örnek, Bursa'da, medeni rüşt yaşına eriştiğinde yapması için ayarlanmış evliliğini mahkeme önünde reddeden bir kızın davasıdır. Onun davası bize aynı zamanda, arkadaki ahlaki nedenleri ve muğlak bir zevce statüsünden kaynaklanan sınırlamaları keşfetmemizi de sağlar.

Osmanlı İmparatorluğunun çeşitli bölgeleri üzerine araştırmalar, kadınların mahkemede kendi geçim (nafaka) haklarını savunmakta, bir ev-

9 Bkz. Meriwether ve Tucker 1999: 14-15; Fay 2003: 345-6; Tucker 2008: 41-50, 61-3.

10 Tucker 2008: 137-8.

11 Tucker 1998: 52; Imber 1997b: 98-9.

12 Örneğin Ankara Mahkeme Sicilleri [AMS], 121 (1741-3); 33, 81; Bursa Mahkeme Sicilleri [BMS], B121 (1742-5): 74, 88; B166 (1741-2): 7A-7B/2; B167 (1743-4): 5A-5B/2.

13 Agmon 1996: 129-30, 136-40.

14 Abdal-Rehim 1996: 104-5; Peirce 2003: 230-1; Tucker 1998: 93-5.

15 Tucker 1998: 40-52.

lilik sözleşmesinde saptanmamış olması halinde bile geçerli olduğunu gösterir. Kocasından günlük bir geçim parası almak, erkeğin varlığı ve kişisel geliri ne olursa olsun, bir zevcenin yasal hakkıydı. Kadılardan aynı zamanda, kocanın yokluğunda veya herhangi bir nedenle ödeyemediği takdirde uygun bir nafakayı bir şekilde bağlaması bekleniyordu. Zevce, kocasının daha sonra ödemekle yükümlü olacağı bir meblağı ödünç alabiliyordu.[16] Bu hükmün barizliği sayesinde, neredeyse imparatorluğun her yerindeki mahkeme sicilleri, kocalarının vermediği nafakayı kadıdan bağlamasını isteyen –birçoğu olumlu sonuçlanan– dilekçelerle doludur.[17]

Bu tür yasal "imtiyazlar" Osmanlı kadınlarını, başta mülk ve boşanma meselelerinde bu yasal hakların çoğundan yoksun olan erken modern dönem Avrupa toplumlarındaki hemcinslerinden ayırıyordu.[18] İslam hukuku bir Müslüman kadını, belli alanlarda erkeğinden ayırt edilemez nitelikle tam yasal haklarla donatıyordu. Mirası da içeren mülk haklarında, bir kadının kendi mülkünü yönetme ve elden çıkarma hakkı erkeğinkiyle özdeşti; her ikisi de tam hukuki ehliyet şartına bağlanmıştı. Bunun da ötesinde kadınlar, kendi erkek akrabalarından aile mülkünü –mülkün çeşitleriyle ilgili bir ayrım söz konusu olmaksızın– miras olarak alabiliyordu.[19]

Yine de, bu tam hukuki ehliyet, toplumsal cinsiyet tarafgirliğinden ve ayrımcılığından büsbütün muaf değildi. Gerçek yaşamda, kadınların, erkek akrabalarına verilen hissenin ancak yarısını miras alma hakkı vardı. Dahası, baba tarafından erkek vârislerin, akraba oldukları bir erkek ya da kadının oğulsuz ölmesi halinde, daha yakın kadın akrabaların hissesini azaltabiliyorlardı.[20] Bundan başka, gayrimenkulün ve mirasın cinsiyetçi paylaşımının zamana ve mahalle göre büyük farklar gösterdiğine de değinmemiz gerekir.[21] Ayrıca kadın tanıklar erkeklerle eşit kabul edilmiyordu. Onların tanıklığı belirli ceza davalarında hiç kabul edilmiyor veya mülkiyet meselelerinde erkek tanığın yarısı değerinde oluyordu.[22] Son olarak, reşit olmayanların çıkarları ve mülkü üzerinde kadın vesayeti İslam fıkıh okulları arasında hararetle tartışılan bir meseleydi ve erkek ile kadının vesayetinin eşitliği diye bir anlayış yoktu.[23]

---

16 Tucker 1998, 42-3, 74-5; Tucker 2008: 50-3.

17 *A.g.e.,* 74-5; Tucker 2008: 63-4.

18 Erickson 1993; Wiesner 2000: 35-41. Ne ki, her iki çalışma da, evlilik içinde mülk ve diğer hakların, Avrupalı kadınların yaşamlarının gerçeğinde, örf hukukunun katı yorumundan farklı olduğunu ortaya koyar.

19 Tucker 2008: 135-9.

20 *A.g.e.,* 138.

21 Krş. Doumani 1998 ve Peirce 2003: 209-48.

22 Bu konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Tucker 2008: 140-4.

23 Bkz. Meriwether 1999, 1996; Tucker 2008: 144-9.

Sonuçta, yetişkin kadının İslam hukukunda yasal bir kişilik olarak kuramsal varlığına karşın, kadın yasal kimliği çoğu zaman bir erkeğin "eşi" (*zevce-i menkuha*) statüsü aracılığıyla, başka herhangi bir kategoriden çok, bu statü aracılığıyla belirli yasal haklara sahip bir "özne" olarak inşa ediliyordu. Evlilik sözleşmelerini kaydettirmek veya İslami mahkemeye dava açmak yoluyla kadın, nafaka ve mehir gibi maddi imkânları, kocasını seçme veya evlilikte kocasının görevlerine dair şartlar koşma ve eğer koca görevlerini yerine getirmezse evliliği sona erdirme gibi konularda evlilikten doğan haklarını talep ve müzakere edebiliyordu.

Bu anlamda, çelişkili bir biçimde, toplumsal cinsiyet dinamiklerinin alabildiğine ataerkil ve erkek egemen olduğu evlilik bağına tabi olmak yoluyla, Osmanlı kadınının bu cinsiyet düzenini kendi lehine itiraz ve müzakere etme fırsatı oluyordu. Bu nedenle, aşağıda tartışılacak "yasal öznelik" kavramı tam anlamıyla mahkemeye gidebilme yasal hakkına gönderme yapmayıp, bu konumun ikili doğasını anlatmak için kullanılıyor: Bir yandan yasal ve toplumsal müdahalelere (burada, ataerkil evlilik düzenine) tabiyken, öte yandan evlilik özneliği deneyimiyle, bu türden müdahalelere itiraz etme ve yasal süreçlere girme.[24]

KADINLARIN BOŞANMASI

İslami aile hukukuna dair bir diğer Oryantalist stereotip, erkeğin kısıtlanmamış bir boşanma hakkının varlığıdır. Bu, genelde İslam hukukunda kadının, buna karşılık gelecek şekilde boşanma hakkı olmaması anlamında doğrudur; tek istisnai durum, kocanın iktidarsızlık, dine küfür veya terk etmesidir.[25] Kadın, kocasının tek taraflı boşama beyanını (*talâk*) reddetme hakkına da sahip değildir. Bu anlamda, Osmanlı Müslüman kadınları, bir evliliğin sona erdirilmesi konusunda kocanın arzusuna ve yetkesine tabiydi. Kocanın tek yükümlülüğü, eski karısının geciktirilen (müeccel) mehrini vermek, boşanmanın ardından gelen bekleme (*iddet*) süresinde geçimini sağlamak ve varsa ona olan borçlarını ödemekten ibaretti. Kocanın karısını tek taraflı boşamasını kaydettirmek gibi yasal bir yükümlülüğü bulunmadığından, kolay uygulanabilirliği yüksek sıklığı düşündürmekle birlikte, Osmanlı İmparatorluğunda talâk boşanmalarının sıklığına dair kesin bir bilgimiz yok.[26] Mahkeme kayıtlarında çiftlerin tek taraflı boşanmayı kaydettirdiği, büyük olasılıkla kocanın gelecekte

24 Burada Canning 2006'daki deneyim ve öznelik yaklaşımını kullanıyorum.

25 Tüm İslam hukuku ekolleri, kocanın terk etmesini meşru bir iptal nedeni olarak kabul etmez. Aşağıda gösterildiği gibi, Osmanlılar tarafından benimsenen Hanefi öğretisi bunu kabul etmez.

26 İslam hukukunda tek taraflı boşanma biçimleri ve Osmanlı İmparatorluğundaki sıklığı hakkında bkz. Tucker 2008: 86-92, 104-5.

boşanma sonrası yükümlülükleri hakkında herhangi bir anlaşmazlığın önünü almak için yaptırdığı birkaç örnekle karşılaşıyoruz.[27] Bir boşanmanın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğine dair bazı ihtilaflar kaydedilmiştir.[28] Diğer ihtilaflarsa boşanmanın, kocanın mehr-i müecceli ödemesi gerekeceği şekilde tek taraflı bir talâk mı, yoksa kadının mehir hakkını kaybedeceği şekilde, zevcenin başlattığı bir boşanma mı olduğu sorusuna yönelikti.[29] Bunun dışında, eski zevcelerin mehr-i müeccel veya nafaka için açtığı birçok dava, erken modern dönemde kocanın tek taraflı boşamasının yaygın olduğuna işaret eder.[30]

Tek taraflı boşama beyanı yapamamasına karşın, Müslüman kadının evliliğin iptalini (*tefrik*) isteme, hatta kocasının rızasıyla bir boşanmayı başlatma (*hul'*) gibi yasal araçları vardı. Bu konuda da Osmanlı Müslüman kadınlarının Osmanlı Hıristiyan ve Yahudi veya Avrupalı kadın eşlere göre daha önemli bir yasal özneliği söz konusuydu. Belgeler, boşanmanın gayrimüslim kadınların, kadı mahkemelerine başvurduğu en önemli alanlardan biri olduğunu gösterir; çünkü Osmanlı-İslam yasal uygulaması belirli koşullar altında bir boşanmayı başlatma konusunda kadınlara, Hıristiyan veya Yahudi cemaat mahkemelerinden daha fazla olanak tanıyordu. Dine saygısızlık da zararlı bir suiistimal ve dolayısıyla evliliğin iptali için geçerli bir gerekçe oluşturuyordu. Bazı kadınlar, kocalarının mahkeme önünde verdiği bir ön ifadeyle, bir yolculuktan veya askeri seferden belirli bir mühlet içinde dönmemesi halinde karısının kendisinden boşanabileceğini beyan ediyordu.[31] Kayıp kocalar veya kaçak zevceler Osmanlı İmparatorluğunda nadir değildi ve mahkemeler, her ne kadar Hanefi kurallara aykırı olsa bile evi terk etmeyi, evlilik desteğinin yokluğu ve dolayısıyla iptali için bir neden olarak kabul etmeye hazırdı.

Son olarak, özgül örnekleri tartışmadan önce, kadının inisiyatifiyle evliliğin sonlandırılmasının en yaygın biçimine değinmemiz gerekiyor. Bu da bir Müslüman kadının, kocasına ödeyeceği tazminat karşılığında başlatabildiği "kadın boşaması" (hul') denilen yasal haktı. Buna karşılık olarak mehrinin tamamından veya bir kısmından, kimi zaman boşanmanın ardından ödenecek olan üç aylık geçim bedeli veya çocuk için her türlü nafaka ödemesinden vazgeçiyordu.[32] Böylelikle, başta evlenmekle elde etmiş olduğu mehri olmak üzere, kendi maddi haklarından vazge-

27 Tucker 1998: 93.
28 Tucker 2008: 105-6.
29 BMS, B 121: 74.
30 Peirce 2003: 230-1; Tucker 1998: 92-5; Tucker 2008: 104-7.
31 Peirce 2003: 81; Tucker 2008: 106.
32 Zilfi 1997: 273.

çerek kocasının evlilik haklarını satın almak yoluyla boşanmayı kendisi başlatıyordu.[33]

*Hul'*ün Osmanlı kadınlarını güçlendirip güçlendirmediği karmaşık bir meseledir. Zevcenin evlilikle kazandığı haklardan vazgeçmeye olan rızasını açıkça göstermesi gereği, birçok kadını ve onlarla birlikte erkeği de bu anlaşmayı kaydettirmek üzere mahkemeye götürüyordu. Kocaya yasal olarak karısının mülkünün iyeliği verilirken, kadın da evlilik bağından özgür kalmasının yazılı kanıtını elde ediyordu. Zilfi'nin 18. yüzyıl İstanbul araştırmasında bu tür boşanmaların genç ve yeni evli çiftler arasında yoğunlaşmasının da gösterdiği gibi, hul' potansiyel olarak kadına yeniden evlenme imkânı sağlıyordu.[34] Gelgelelim, kadınlara dayatılan ağır ekonomik yaptırımlar düşünüldüğünde, hul'ün özgürleştirici gücü kuşku götürür.[35] Kaldı ki, kadınlar çoğu zaman çocuklarının velayetini alabilmek için maddi haklarından vazgeçiyorlardı.[36]

Hul' kesinlikle Osmanlı Müslüman kadınlarına gözle görülür bir yasal öznelik veriyordu ve 18. yüzyılda İstanbul, Ankara, Bursa, Kahire, Sofya, Suriye ve Filistin mahkemelerinde en yaygın ve sık görülen boşanma biçimiydi.[37] Hul' koşullarını kaydettirmek iki taraf için de önemliydi ve sonuç olarak bir yasal örf oluşturdu. Hul' ve talâk oranlarını karşılaştırmak, bu ikincisinin sıklıkla mahkemeye kaydettirilmemesi nedeniyle imkânsız olmakla birlikte, imparatorluğun her yerindeki mahkeme sicillerinde hul' vakalarının sıklığı, bunun yüksek bir bedel karşılığında bile olsa, Osmanlı kadınlarının evliliklerini sona erdirmekte yaygın bir uygulama ve en sık kullanılan yasal araç olduğuna işaret eder.

Aşağıdaki tartışma, kadınların inisiyatifiyle evlilik iptalinin daha özgül iki örneğini ele alıyor. İlki, bir kızın kendisi henüz reşit olmamışken ayarlanan evliliğin iptali için mahkemeye verdiği dilekçeyi; ikincisi de terk edilen zevcelerin, kocalarının yokluğunda evliliğin iptali için açtığı davaları inceliyor. Bu iki farklı iptal biçimi, evliliğin iki özgül geçiş anında, cinsel birleşmeyle evliliğin tamamlanması ve terk edilen zevcenin yeniden evlenmesi sırasında kendini göstermişti. Her iki geçiş anında, kadının şüpheli zevce statüsü, kamusal yasal tartışma konusuydu. Yasal sisteme dahil olup mahkemenin yasal dilini kullanmak yoluyla, bu kadınlar, sayesinde verili cinsiyet düzenine kafa tutmayı başardıkları, tartış-

33 Böyle bir sözleşmeli anlaşmanın hukuki temelleri ve kocanın onayının gerekliliği için bkz. Tucker 2008: 98-9.

34 Zilfi 1997: 292; Peirce 1998: 284.

35 Tucker 2008: 111.

36 Peirce 2003: 231-2.

37 Zilfi 1997; Tuğ 2009; Abdal-Rehim 1996; Ivanova 1996; Tucker 1998: 97-100.

malı olmakla birlikte hâlâ süren "zevcelik" konumları nedeniyle, özgül bir yasal öznelik edinmişlerdi.

"BAKİRE ZEVCE" OLMAK

13 Kasım 1742'de Emine, Bursa'da mahkemeye gitti. Kendisi de mahkemede hazır bulunan Ali'yle evliliğinin iptalini istedi. Elhac Bekir bin Abdullah'ın (yasal vasisi) onu henüz küçük yaştayken, belirlenen 1.000 akçelik mehr-i müeccelle Ali'yle evlendirdiğini beyan etti. Evliliğinin iptalini istemesinin nedeninin, halihazırda âdet görmüş olup dolayısıyla bu dava esnasında artık medeni rüşt yaşına erişmesinin olduğunu söyledi. Âdet başlangıcını ve ergenliğe ulaşmasının yanı sıra evliliği vakit geçirmeden iptal ettirme arzusunu beyan etmek üzere şahitler çağırdığını anlattı. Kocası olması gereken Ali, evliliğin iptal isteğini reddettiği için, mahkeme Emine'den kanıt isteyince, kız Müslümanlardan iki tanık getirdi. Tanıklar onun âdet görmeye başladığını ve ergenliğe ulaştığı gün evliliğin iptal niyetini doğruladılar. Kadı efendinin evliliği yasal olarak iptal etmesinin ardından dava kaydedildi.[38]

İlk bakışta, bu dava en azından kuramsal olarak istisnai olmayabilir. İslam hukuku bir kadına yasal rüşt yaşına ulaştığı –yani ergen (*baliğ*) olduğu– zaman, yasal vasisi henüz kız reşit değilken kendi rızası olmaksızın bir evlilik sözleşmesi yapmışsa, kadıdan iptal etmesini istemek yoluyla bir kadına evliliğini iptal ettirme hakkı tanıyordu. Gelgelelim, bunun belirli zorunlulukları vardı. İslam hukukuna göre, yetişkin bir kadın evliliğe bunun ayarlandığı haberi gelir gelmez itiraz etmek zorundaydı. Eğer babası veya baba tarafından dedesi dışında bir vasi tarafından reşit olmadan evlendirilmişse, o takdirde ergenliğe ulaşır ulaşmaz, yani yetişkin kabul edildiği anda evliliğin iptali için mahkemeye başvurması gerekiyordu.[39] İslam hukukunda "ergenlik hakkı" olarak bilinen bu prosedür, bir kızın hayatında tastamam ergenliğe ulaştığı an –yani ilk âdeti esnasında– olmak üzere, sadece bir kez kullanılabilecek bir haktı.[40] Son olarak, iptal seçeneğini kadı efendinin huzurunda dile getirmek zorundaydı. Hukukçular, bu koşullar yerine getirildiği sürece bir kadının seçme hakkını açıkça destekliyordu.[41]

38 BMS, B121: 71.

39 Küçük yaşta bir kızın evlilik için yasal vasisinin kim olabileceği –babası, onun yokluğu halinde baba tarafından dedesi veya herhangi bir yasal vasi– konusunda hukukçular farklı konumlar benimsemişlerdir. Bkz. Sonbol 1996: 240-41; Tucker 1998: 46-8; Yazbak 2002: 403-4; Tucker 2008: 42-3, 61.

40 Yazbak 2002: 403-4.

41 Tucker 1998: 82.

Emine'nin davası, böyle bir yasal kuramın hayatta fiilen ortaya çıkmasının nadir bir örneğini temsil etmesi nedeniyle istisnaidir. Judith Tucker, 17. ve 18. yüzyıllarda Şam, Kudüs veya Nablus mahkeme sicillerinde diğer nedenlerle iptal kayıtları mevcut olmasına karşın, buna benzer ergenlik çağı iptal örneğine hiç rastlamadı.[42] Bununla birlikte, erken modern dönem Anadolu'sundan ve 19. yüzyıl Filistin'inden mahkeme sicilleri, Emine'nin davasını da içeren bu tür birkaç tane ergenlik iptalini içerir.[43] Davasının kaydının gösterdiği gibi, Emine hukukçuların iptal başvurusu için belirledikleri tüm zorunlulukları dikkatle yerine getirmişti.

Bu davanın, bir kadının cinselliği üzerinde sahip olduğu yasal haklarla ilgili verdiği bilgi özellikle ilginçtir. İslam hukukuna göre kadının evlilik için cinsel potansiyelinin yanı sıra yasal rüşdünün belirlendiği ölçütün, ergenliğe ulaşmak olduğunu gösterir.[44] Ne ki, İslami içtihat bilimi ve müftülerin yasal görüşleri çoğu zaman bu ölçüt konusunda şüphe yaratır. Sözgelişi, 17. yüzyıl Hanefi hukukçusu Hayreddin el-Ramli, ergenliği belirlemeyi, "onu yetiştirene sormak ve görünüşüne bakmak yoluyla kızın [cinsel ilişkiye] hazır olup olmadığı" kararını kadıya bırakmaktaydı.[45] "Görünüş" ile neyi kastettiğini veya kadıların karar vermek için kızın akrabalarına hangi sorular sorması gerektiğini belirtmemişti. Emine'nin davası, kızın kendisinin, cemaatten tanıkların ve kadı efendinin bariz bir bedensel işaret –yani âdet görme– olduğunda bir kadının, cinsel olarak üremeye elverişli yapan ergenliğe ulaştığı konusunda mutabık olduğunu gösterir.

İslam hukukunda ergenliği takiben bir kadının haklarıyla ilgili bir başka husus, kadının kocasına "teslim" olmasının –yani nikâhın cinsel olarak tamamlanması– evlilik sözleşmesi daha önceden yapılmış olsa bile, çoğu zaman kadının yasal rüşt yaşına gelişine değin ertelenmesi gerçeğinden doğar. Bundan dolayı, "bakire eş" kategorisi uygulamada mümkün olabiliyordu. Küçük yaşta evlendirilmiş olsa bile, kızlar ergenlik çağına kadar kendi aileleriyle birlikte kalabiliyordu. Böyle bir ilkenin yasal sonucu, evli "bakire" kıza, yasal olarak rüşdüne erdiği zaman bu evliliği red-

42 Tucker 1998, 28.

43 Yazbak 2002: 405-9, 19. yüzyıl Osmanlı Filistin'inden iptal için bu tür ergenlik başvurularından sadece iki özgül örnek verirken, mahkeme sicillerinin buna benzer "daha pek çok" örnek içerdiğini ileri sürer. Agmon 2006: 164-5, 19. yüzyıl Hayfa'sından bir örnek verir. Jennings 1975: 163, 17. yüzyıl başı Kayseri mahkeme sicillerinden bir örnek aktarır. Leslie Peirce'a göre, 16. yüzyıl Antep mahkeme sicilleri de bir çift evliliği sona erdirme örneği içeriyordu (kişisel görüşme).

44 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı yasal uygulamasında yasal ve fiziksel olgunluğun toplumsal ve cinsel anlamları için bkz. Peirce 1997: 173-81.

45 Khayr al-Din ibn Ahmad al-Ramli, *Kitab al-Fatawa al-Kubra li-Naf'al-Birriya*, 1 cilt içinde iki cilt (Kahire, Bulaq): 29-30, Tucker 2008: 43-4'te aktarıldığı gibi.

detme hakkının tanınmasıydı. Toplumsal anlamı, gerek mali gerek ahlaki açıdan bekâretin çok değerli olarak görüldüğü bir toplumda, kızın ergenliğe ulaşıncaya dek bekâretini muhafaza etmesine izin verilmesiydi. Ayrıca, sonunda evlilik iptal edilmek zorunda kalınırsa, toplum "gayrimeşru" çocuklar tehlikesinden de korunmuş oluyordu.

Bu yüzden, evliliğe rıza hayati önemdeydi ve normatif İslam hukukunda icbar, evliliği geçersiz hale getiriyordu. Yetişkin bir kadın açısından "kendini bilme" (*malakat nafsiha*) gereği tüm İslam hukuk ekollerinde kabul görmesine karşın, bir yetişkin bakirenin yeterince olgun ve bu bakımdan evliliğine rıza gösterme hakkının olup olmadığı sorusu üzerinde tüm mezhepler hemfikir değildi.[46] Osmanlıların resmen benimsedikleri Hanefi öğretisi, yasal yaşta olmayı veya ergenliğe ulaşmayı, bakire olsun olmasın, en azından bir evliliği onaylamak konusunda bir kadının "kendini bilmesi" için yeterli kabul ediyordu.

Bakire zevcenin evli, fakat bakire olmak şeklindeki arada kalmış statüsü, birbirine bağımlı iki nedenle ona yasal öznelik –yani tabi olmak kadar faillik– hakkı veriyordu. İlk olarak, "bireysel" veya "cinsel" bedeni aracılığıyla bir yasal rüşt ve öznelik ediniyordu. Ancak bu yasal rüşt konumunu kullanarak, kendisi için ayarlanan bir evliliği iptal edebiliyordu. İkinci ve daha önemlisi, aynı zamanda kuşku uyandıran zevcelik statüsü yüzünden bir yasal benliğe sahip oluyordu; bu da onu potansiyel olarak meşru ile gayrimeşrunun arasındaki sınırda, cinsel düzen açısından toplumsal olarak tehlikeli bir alana konumlandırıyordu. Bu "toplumsal beden" onu ataerkil müdahalelere maruz bırakıyordu bırakmasına, ama aynı zamanda yasal bir özne olarak, evliliğinin cinsel olarak tamamlanmasını yasal ortamda reddetmesine de imkân veriyordu. Ergenliğe ulaşıp cinsel olarak uygun ve sorumlu hale geldiğinde, bu yüzden gayrimeşru bir ilişkinin etkin öznesi olmaya ehliyetli hale de geliyordu. Yine de, evlenmemiş yetişkin bir kadından daha uygun ve sorumlu oluyordu, çünkü bir zevce olarak ergenliğe ulaşırken bekâretini "gerçek" kocası için muhafaza etmek zorundaydı. Leslie Peirce'ın gösterdiği gibi, bir kadın fiziksel olgunluğuna ergenlik aracılığıyla erişse bile, "toplumsal" rüşdüne ulaşması evlilik aracılığıyla gerçekleşiyordu: "Bir kadının çevresindeki toplumsal denetim ağları, fiziksel olgunluğa ulaşmasından çok, evlilikle örülmeye başlıyordu."[47]

Cinsel olarak yetkin bir "bakire zevce" olarak Emine'nin statüsü, yerleşik cinsiyet düzenini tehdit ediyordu. Ergenliğe ulaştığı zaman, evlili-

46 Şafiiler ve Malikiler yasal vasiye, önceki bir evliliğin "kendini bilme" için temel kabul ettiklerinden, yetişkin bir bakireyi bile evlendirme konusunda tam yetki veriyorlardı (Sonbol 1996: 243).

47 Peirce 1997: 173-90, özellikle 181.

ğinin fiilen tamamlanmasına dek bekâretinin Ali için muhafaza edilmesi gerekiyordu. Mehr-i muaccelini almak için yasal vasisi tarafından Ali'yle evlendirilmiş olabilirdi, çünkü bu meblağ genellikle doğrudan doğruya vasiye ödeniyordu. Buna alternatif olarak, o veya ailesi sonradan daha iyi bir mehir veya farklı bir nedenle, başka bir adamla anlaşmaya varmış olabilirdi.[48] 18. yüzyıl Ankara ve Bursa kadı sicillerinde, "potansiyel zevcelerin" nişanlıları tarafından evlenmekten ve gelecekteki kocalarına "teslim" olmaktan kaçınmakla suçlandığı şaşırtıcı sayıda örnek vardır.[49] Bu örneklerden ikisinde, kızlar direnmelerinin nedeninin başka biriyle evlenme arzuları olduğunu açıkça beyan etmişlerdi. Bu kızlardan birinin, eski nişanlısının onu kendisiyle evlenmeyi reddetmekle suçladığı dava devam ettiği sırada, sevdiği adamla evlilik sözleşmesi fiilen tamamlanmıştı.[50] Eğer Emine Ali'yle evliliğine başka biri için son vermek istediyse, o kişiyle gayrimeşru cinsel ilişkiye girme riski söz konusuydu. Bekâretini kaybetmesi, bariz bir evlilik dışı ilişki işareti oluşturacak ve kolaylıkla zina suçlamalarına yol açacaktı. İşte tam da bu toplumsal ve ahlaki etkenler nedeniyle, "bakire zevce," ironik bir şekilde, sınırdaki bu statüsünde kadının cinselliği hakkında kamusal bir ses edinmesini sağlıyordu.[51] Bu durumuyla kadın, mahkemede âdet gördüğünü kamusal olarak beyan ve başkalarına kendi cinsel durumu hakkında tanıklık etmeye davet edebiliyordu (aslına bakılırsa, etmek zorundaydı). Bunun ilanını takiben, kendisini kocasına teslim etmeme hakkını elde edebiliyordu. Bakire zevcenin bedeni, böylelikle onun cinsel haklarının ve bu sayede de evlilik haklarının bir işareti haline geliyordu.

YENİDEN EVLENMEK İSTEYEN TERK EDİLMİŞ ZEVCE

24 Aralık 1743'te, Ankara mahkemesi Meryem bint Abdurrahman adında bir kadının, yeniden evlenmesini önlediği için mahallesinin sakinlerinden birini şikâyet edişine dair davaya baktı.[52]

48 Böyle bir örnek için bkz. Yazbak 2002: 401.

49 Bkz. örneğin, Yagob'un nişanlısı Ehsabaret'i şikâyeti (AMS 121: 65); Bayeziddin Musa'nın kendisine direnen nişanlısı Emine'yle evlenme başvurusu (AMS, 122 (1743-4): 37); Hüseyin bin Yusuf'un, kendisiyle evlenmek istemeyen eski nişanlısı Emine'yi özgür bırakma başvurusu (AMS 121: 387); Osman'ın nişanlısı Fatime'ye karşı şikâyeti (AMH 121: 128).

50 AMS 121: 128; AMS 121: 356.

51 Yazbak, küçük yaştaki evlilikler hakkındaki makalesinde (2002: 408-9), 19. yüzyıl Filistin'inde bir Müslüman kızın kamu önünde âdet görmesinden bahsetmesinin açıklığı karşısında modern okurun hayretini vurgular.

52 AMS 122: 117.

Zevcim Ali ibn Abdullah yedi yıl önce başka bir şehre gitti. Ankara'nın Nefiscik köyünden Mehmed ve Mustafa, bana kocamın dört yıl önce Bursa'da öldüğünü söylediler. Ancak, başka bir adamla kendimi evlendirmek istediğim zaman, mahallem Alibey'in sakinlerinden bazıları bana *dahl ve taarruz iderler*. Mahkemeden onların müdahalelerini önlemesini ve itirazlarına son vermesini dilerim.

Mahkeme, aşağıdaki fetvayı zikrederek Meryem'in dileğini kabul etti: "Güvenilir kişilerden bir veya ikisi kadına, kocasının onu boşadığı veya ölümünü kesin olarak bildirirse ve bekleme süresi dolduğunda kadın başka bir adamla evlenebilir."[53]

Ankara mahkeme sicillerinde Kasım 1743'te, sadece iki farkla çok benzer bir dava yer almıştı. İlk olarak, şeriye mahkemesine başvuran kadın, Marta adlı Ermeni asıllı bir gayrimüslimdi. İkincisi Marta, beş yıl önce kendisini terk edip başka kente giden kocası Ohannes'in onu bu duruşmadan altı ay önce Kütahya'da boşadığını ileri sürmekteydi. Kocasının arkadaşları olan Elhac Ali ve başka bir Ohannes'in gelip, kocasının onu boşadığını kendisine bildirdiklerini beyan etti. Önceki örnekteki gibi, kadın mahkemeden "mahallesinin bazı sakinlerinin" onun "başka biri" ile evlenmesini önleme çabalarını yasaklamasını istedi. Boşanmadan sonra beklemek gereken zorunlu süre (iddet müddeti) sona erdiği için evliliğinin önünde hiçbir engel olmadığını da ekledi. Bu davada da, mahkeme aynı fetvayı zikrederek kadının lehine karar verdi.[54]

Kocaları tarafından terk edilen kadınlar olarak, Meryem ve Marta erken dönem modern Osmanlı toplumunda istisna oluşturmuyordu. Aralıksız savaşlar erkekleri evlerinden uzaklaştırıyor, onları aileleriyle hemen hiç iletişim kuramadan uzun yıllarını askeri seferlerde geçirmeye zorluyordu. Savaş aynı zamanda bir erkeğe ailevi sorumluluklarından veya istenmeyen bir evlilikten kaçma imkânı da veriyordu.[55] Bu erkeklerden bazılarının, ister kasıtlı olsun ister olmasın, zevcelerini maddi imkânlardan yoksun bırakmaları da nadirattan değildi; o zaman bu zevceler, özellikle kocaların ortadan kaybolmasından belirli bir süre geçmesinden sonra çocukları ve kendileri için nafaka talebiyle, maddi destek için mahkemeye başvuruyorlardı.[56]

Yine de terk etme meselesinin her zaman erkek "sorumsuzluğu"yla ilgili olduğunu düşünmek yanlış olur. Kaçınılmaz olarak, birçok erkek bu

---

53 *A.g.e.* Fetva, alışıldığı üzere soru ve cevap biçiminde değil, bir cümle halinde aktarılmıştı. Bu Arapça fetvayı tercüme eden M. Sait Özervarlı'ya yardımları için şükran borçluyum.

54 AMS 122: 101.

55 Fransa'dan buna benzer ilginç bir örnek için bkz. Davis 1983.

56 Peirce 2003: 79-81.

askeri seferlerde can veriyordu. Seyahat ve dolayısıyla evlerinde bulunmayan kocalar olgusunun başlıca nedenlerinden diğer ikisi de, ticaret veya hactı.[57] Bu şahısların zevceleri de, kocalarının öldüğünü bilerek, tahmin ederek, hatta biliyormuş gibi yaparak mahkemeye gidiyorlardı.[58] Şubat 1744'te Ayşe Ankara mahkemesinde, kocası Abdülkerim Beşe'nin, yedi yıl önce çıkmış olduğu "Nemçe seferi"nden (1737-9 Avusturya-Osmanlı Savaşı) dönüş yolunda öldüğünü, ölüm haberini kocasının arkadaşlarının gelip kendisine bildirdiğini beyan etti. O da başka biriyle evlenmesini önlemeye kalkışan komşularından şikâyetçiydi. Kocası gerçekten ölmüş olsun ya da olmasın, savaşın 1739'da bitmesi ile Ayşe'nin mahkemeye başvurduğu tarih (1744) arasında geçen zaman, onun bir daha dönmeyeceğine ikna olması için yeterliydi. Alime adlı başka bir kadın da, Ocak 1745'te, kocasının (İran'a karşı) "doğu seferi"ne çıkıp orada ölmesinden beş yıl sonra, yeniden evlenmek için Ankara mahkemesine başvurdu.[59]

Aynı şekilde, Bese[60] adlı bir Hıristiyan kadın da Ankara mahkemesine, kocasının sakızkabağı toplamak için çıktığı bir ticaret seyahatinde Ankara'nın bir nahiyesi olan Çıbıkabad'da öldüğünü işittiğini ileri sürerek, başka bir adamla evlenmek için mahkemenin iznini istedi.[61] Bese gibi, daha önce sözü edilen Marta'nın davaları terk edilmiş gayrimüslim zevcelerin de kadıya başvurarak, mahkemeden komşularının ikinci evliliklerine müdahalesini yasaklamasını istediklerini gösteriyor. Ortodoks Hıristiyan veya Yahudi şeriatince mümkün olmadığı için boşanma kuralları ve evliliğin iptali üzerine bir mehir almanın daha kolay olması nedeniyle, Hıristiyan ve Yahudi kadınların bazen evliliklerini ve boşanmalarını şeriye mahkemelerine kaydettirdikleri, bugün artık iyi bilinen bir gerçek. Yine de, burada mesele kadınların hakları açısından Yahudi veya Hıristiyan hukukunun İslam hukukundan daha baskıcı olup olmadığından ziyade, bu kadınların tekrar evlenmesine kolay kolay izin vermeyen ortak ataerkil kültürdür.[62]

Ana sorun, kocaların ortadan kaybolması değil, terk edilen kadınların mahkemeye başvurmalarının ardındaki nedenlerdi. Bütün bu kadınlar

57 Terk etme ve olası nedenleri için bkz. Araz 2007-8: 66-7; Peirce 2003: 79; Zečević 2007: 337.

58 Araz (2007-8), makalesinde bu tür başvuruları, yakın geçmişte dönerek zevceleriyle yeniden evlenmek için dilekçe veren kocalarla ilgili mahkeme sicilleriyle bir araya koyarak, kadınların genellikle kocalarını ölmüş "gibi yaptıkları"nı ima eder. Gelgelelim, diğer mahkeme sicilleri, bu kadınların kocalarından bazılarının seferde öldüklerini ve hiç dönmediklerini doğrular.

59 AMS 124 (1744-5): 13.

60 Bese, Kürtçe bir isimdir. Bir Ermeni (Nersis) ile evlendiğine göre, Hıristiyan bir Kürt veya Kürt ismi taşıyan muhtemelen Ermeni asıllı bir Hıristiyan olabilir. Bu davayı anlamama yaptıkları yardım için Lerna Ekmekçioğlu ve Zeynep Türkyılmaz'a teşekkür ediyorum.

61 AMS 122: 122.

62 Osmanlı gayrimüslimlerinin özellikle aile sorunlarında şeriye mahkemeleri kullanımı hakkında bkz. al-Qattan 1999; Baer 2004: 432-3; Gradeva 1997; Jennings 1999.

mahkemeye, yeniden evlenebilmek üzere meşkûk zevcelik statülerinden özgür kalabilmek için gitmişlerdi. Yanında bir koca olmaksızın ve yeniden evlenmek isteyerek hâlâ evli olduklarını gösteren bu statü, terk edilen zevceyi toplumsal cinsiyet kuralları açısından tartışmalı bir alana sürükleyerek, cemaatin toplumsal dikkatine kapı açıyordu. Bu terk edilen kadınların yeniden evlenmelerine ilişkin "cemaat müdahalesi" görüngüsü, tartışmalı zevcelik sorununun bir başka yönüne işaret eder. Sadece belirli yasal araçları ve dili kullanarak, terk edilen zevceler cemaat önünde eski evlilik yükümlülüklerine son verebiliyorlardı.

Yukarıda değinilen davalarda kaydedilen, komşuların "müdahale ve saldırılarını" (*dahl ve taarruz*) zikreden kalıplaşmış ifadelerden oluşan dil, bir yasal senaryo veya bir kadının yeniden evlenmek için mahkemeye başvurusunu kaydetmek için zorunlu bir gerekçe olabilir. Gelgelelim, İslam hukukunda tarafların bir evliliği mahkemeye kaydettirmesi zorunlu değildi ve Osmanlı İmparatorluğu halkı bunu nadiren yaptı. Bu mahkeme kayıtları, bir evlilik sözleşmesine hiç benzemediği gibi, mahkemenin kadını önceki evliliğinden özgürleştirmesinden sonra yapılan bir evlilik anlaşmasıyla da bitmez. Koca adayının adı asla anılmaz; ona sadece kadının evlenmek istediği "sonraki" (*ahir*) kişi olarak atıf yapılır. Bu nedenle, ikinci evliliğin kaydının söz konusu olmadığı açıktır.

Bununla birlikte, ya kocalarının ölümü veya zevcesini gıyaben tek taraflı boşadığını beyan etmesinin sonucunda, kadınlar ilk evliliklerinin sona ermiş olduğunun noterlik kaydını elde etmek için de mahkemeye başvurabiliyorlardı. Evlilik iptalini mahkemede kaydettirmenin ilk nedeni, muhtemelen Anadolu'daki Osmanlı mahkemelerinin, katı Hanefi kurallarına aykırı olarak bu tür iptallere izin veriyor olmasına dair yaygın bilgiydi. İkincisi, kadınların inisiyatifindeki boşanmaların ve evlilik iptallerinin mahkemeye kaydettirilip kadıların onayının alınmasının, bu tür boşanmaların mutad kısıtsız tek taraflı ergil boşanmaya göre *olağandışı* niteliği yüzünden, âdet haline gelen bir yasal uygulama olmuş gibi görünmesidir. Son olarak, kadının ilk evliliğinin iptalini kaydettirmesi, ona ikinci bir evlilik hakkında halihazır veya gelecekteki tartışmalardan kaçınmak gibi bir avantaj sağlamış olabilir.

Ankara mahkemesinde terk edilmiş zevcelerin evliliklerinin iptalini meşrulaştırmakta kullanılan fetvaların incelemesi, bize Hanefi hukukçuların ve kadıların, kocanın ortadan kaybolması halinde kadınların evlilik iptal haklarıyla ilgili katı öğretilerinin etrafından dolaşmanın yolunu nasıl bulduklarına dair ipuçları verir. Tam olarak söylemek gerekirse, Hanefi öğretisi, kocanın ortadan kaybolmasını veya terk etmesini, evliliğin iptali için

geçerli bir neden olarak kabul *etmemesi* ile diğer mezheplerden ayrılır.[63] Sadece 12. yüzyıla mensup yetkin Hanefi fakih Burhaneddin el- Merginani, kadının kocasının ölümünün veya onu boşamasının "güvenilir bilgisini almasını" geçerli bir neden olarak kabul etti ve böylece kadınların "söylenti"ye dayanarak evlilik iptaline girişmesi için bir mecra açmış oldu.[64] Ne ki, bu tür davalar, Hanefi fıkhında biraz alışılmadık bir durum oluşturur. Selma Zečević'in 18. yüzyıl Osmanlı Bosna'sı üzerine çalışması, Müslüman kadıların ve fakihlerin, terk edilmiş zevcenin yeniden evlenme hakkını inkâr ettiğini düşündürür.[65] Yine de, Ankara mahkemelerinde kullanılan, kadınların evliliği iptal kararını elde etmesini kolaylaştıran fetvalar ve diğer Anadolu mahkemelerinde iptal kararını elde eden terk edilmiş zevcelerin pek çok örneğinin varlığı, Osmanlı Anadolu'sunda tam tersi bir durumu kanıtlar.[66]

Ankara mahkemesinde defalarca zikredilen Arapça fetvanın kökeni belirsizdir. Bunun Hanefi dışı bir hukuk ekolünden alınmış olması mümkündür. Osmanlı uyrukları ve kadıları, Osmanlı yasal sisteminin çoğulluğunu sıkça kullanıyorlar ve kendileri adına en elverişli sonuçları elde edebilmek için farklı mahkemeler, müftüler ve mezhepler "forum alışverişine" çıkıyorlardı. 17. yüzyıl Suriye'sinde, terk edilen zevcelerin evliliklerinin iptali, katı Hanefi olmaktan çok, Hanbeli veya Şafii kararlarına dayandırılıyordu.[67] Ne ki, Ankara mahkemesine terk edilmiş bir zevce tarafından getirilen başka bir fetvanın izi, şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1692) fetvasına dek sürülebilir ve bu yüzden açıkça bir Hanefi hükmüdür. Önceki örneklerde olduğu gibi, Ayşe adlı kadın, Temmuz 1742'de, vaktiyle onu terk etmiş olan kocasının, kendisini altı ay önce boşadığını işitmesinden sonra, yeniden evlenme girişimine komşularının müdahale etmesine dair Ankara mahkemesine şikâyette bulundu.[68] Burada, mahkeme sicilleri, *kadın*ın kendi kararını meşrulaştırmak üzere anonim bir fetva değil de, Ayşe'nin bizzat sunduğu iki hükümlü bir fetvayı zikreder.

63 Araz 2007-8: 68-9; Imber 1997b: 84. Schacht (1964: 165), zevcenin evliliğinin feshi için mahkemeye başvurabileceği nedenler arasında "zevcesini terk eden [kocayı]" saymaz. Ortadan kaybolma halinde, Hanefiler sadece kayıp kocanın fiili ölümünü geçerli neden olarak kabul ediyorlardı ve burada bile, mahkemede evliliği sona erdirmek için öngörülen bekleme süresi, en azından erkeğin akranlarının ömrü veya yaklaşık yüzyıldı. Maliki, Hanbeli, Şafii ve Şii öğretiler, küçük farklarla, terk edilmiş bir zevcenin, kocasından hiç haber gelmediği takdirde, dört yıllık bekleme süresinden sonra evlenebileceğinde uzlaşır. Krş. Aydın 1986: 4; Tucker 2008: 93-4; Zečević 2007: 343-6.

64 Tucker 2008: 94.

65 Zečević 2007: 350-1.

66 Bkz. ayrıca Araz 2007-8.

67 Tucker 1998: 85-7; Tucker 2008: 108-9.

68 AMS 121: 236.

Eğer Hind, kendisine halihazırda onu terk ederek başka bir kente gitmiş olan kocası Zeyd'in orada onu boşadığını söyleyen Amr ve Bekir'e inanarak, Hind'in Beşir'le evlendiği kentteki kadı, bu boşamanın kendi önünde meydana gelmediği iddiasıyla bu evliliği iptal hakkına sahip midir? El cevap: Hayır, değildir.
Bu durumda, Hind'in mahallesinin sakinleri, Zeyd'in talâkını duymadıkları iddiasıyla [onun evliliğine] itiraz edebilirler mi? El cevap: Hayır, edemezler.[69]

Fetvanın ilk hükmü, katı Hanefi kurallarıyla çelişen, ama el-Merginani'nin görüşüne uygun olarak, müftü bir kadının, kocasının talâkı veya ölümünü aktaran güvenilir söylentiye "inanmak"taki iyi niyetini kabul ederek, onun yeniden evlenmesini kolaylaştırabileceğidir. Müftü böylelikle hem kadı hem de komşuların onun yeniden evlenmesini tehlikeye atmasının önünü alıyordu.

Bu anlamda, Anadolu'daki kadılar ve müftüler katı Hanefi buyruklarının çevresinden dolaşacak bir yol bulmaya hazır gibi görünür. Tıpkı ikinci derecede kanıtın eski Osmanlı ceza yasası ve yasal uygulamasında zina kanıtı olarak kabul edilmesi gibi, "ağızdan çıkan sözü işitmek" geçerli tanıklık kabul ediliyor ve Osmanlı yargılama usulünde kanıtın temel unsurunu oluşturuyordu. Mahkeme, kadının kocasının ölümünü veya talâkını kendisine bildirenleri tanık göstermesini şart koşuyordu. Ancak, bu adamlar muhtemelen şahsan mahkemede hazır bulunmuyorlardı ve bu habercilerin isimlerinin mahkeme sicillerine kaydedilmesi yeterli oluyordu.[70] Bu da, şahitlerin adının çağrılmasının bu tür davalarda usulle ilgili bir ayrıntıdan başka bir şey olmadığı anlamına gelir.

Zevcenin inisiyatifiyle, kocanın yokluğunda evlilik iptalinin kaydı, adet haline gelen bir yasal prosedür olmuş gibi görünür. İslam hukukunda kadınlar *kural olarak* tek taraflı bir boşanma girişiminde bulunma hakkına sahip olmadığından, böyle *olağandışı* koşullarda mahkemenin onayını almak, önemli ve bir dereceye kadar gerekli hale gelmiş gibidir. "Kadının boşaması" (hul') davalarında, genellikle varılan anlaşma, gelecekteki göndermeler için tespit etmek üzere her iki tarafın da hazır bulunmasıyla mahkemeye kaydediliyordu. Bu şekilde dul kalan kadınların ikinci evlilikleri de, önceki "kadın boşaması" kaydının yanına, evlenmeye engeli bulunmayan dul statülerine kanıt olarak yine mahkemede kayde-

69 AMS 121, Araz 2007-8: 77, n. 51'de verilen fetva, Çatalcalı Ali Efendi 1893: 27.

70 Haberi verenler, İslam hukukunun resmi usullerine göre tanıklar olarak kabul edilemezdi. Bu tür davalar için kayda alınan dört veya beş tanık, tümüyle usul amaçlı olup, kadının talâkı veya bu örneğe özgü başka bir şeyi kanıtlama amaçlı olmadığı anlaşılıyor. Bu aynı iki erkek, Ankara mahkemesinde 1743 yılında, iki ay arayla hem Meryem'in hem Marta'nın davalarında tanıklık etmişlerdi (sırasıyla AMS 122: 117 ve AMS 122: 101).

diliyordu.[71] Terk edilen zevcenin iptal başvurusuysa, tek başına kadının başlattığı bir boşanma, kadının orada bulunmayan kocasından tek taraflı boşanmasıydı. Dolayısıyla kadın, sıradan hul' boşanmasında olduğu gibi kocasıyla karşılıklı anlaşmayla sona erdirmemiş olduğu düşünülürse, evliliğinin bitişini mahkemeye kaydettirmesi zorunlu bir işlem olabilir.

Kaldı ki, ilk evliliğinden özgür kalışının noterlik kanıtı, muhtemelen terk edilmiş zevcenin ilk kocasının dönüp de onu boşamamış olduğunu söylemesi gibi, gelecekteki olası ihtilaflara açısından önem taşıyordu.[72] Eski karısının önceden kendi aralarında yaptıkları bir "kadın boşaması" kaydı olmaksızın yeniden evlenmesine itiraz eden eski kocalara dair kanıtlara ara sıra rastlanır. Örneğin, Şerife Ayşe'nin babası Elhac Ahmed, kızının eski kocası es-Seyyid Ali Çelebi'yi onun yeniden evlenmesine izin vermemekle suçladığı zaman, beriki tanıklar önünde bir kadın boşamasıyla ayrıldıklarını ve kendisinin Şerife Ayşe üzerindeki evlilik haklarından vazgeçtiğini itiraf etti.[73] Kocanın "dahl"ine ilişkin benzer bir davada, kadının bundan beş buçuk ay önce, mehir hakkından vazgeçmiş olduğu bir hul' boşanması yaptıklarına dair tanıklar getirmesi gerekti.[74] Ancak bu tanıklıktan sonradır ki, mahkeme ona yeniden evlenme izni verdi. Böylelikle, mahkemeye başvurup gerek iptal gerek müstakbel evlilik için mahkeme onayını almak, eski koca, kocanın ailesi veya cemaatle aralarında doğabilecek gelecekteki çatışmaları önlemek konusunda, kadın lehine bir önlemdi. Hele kocasının evden uzaktayken kendisini boşadığını iddia eden kadınların durumunda, bu özellikle önemliydi.

Son olarak, eğer terk edilen eş mahkemeyi sadece iptal ve yeniden evlenmenin noterlik onayını almak için kullanıyorsa, mahkemenin neden komşuların "dahl ve taarruzu" gibi bir senaryoyu yarattığı sorusunu sormamız gerekiyor. "Mahallenin bazı sakinleri"nin kadının hayatına "müdahale" etmesi gibi formülleştirilmiş bir ifadeden, bu tür müdahaleler olasılığını ve olası nedenlerini çıkarmamız güçtür. Ayşe'nin Ankara mahkemesine verdiği iki hükümlü fetva, bu konuda tek potansiyel engeli katı Hanefi öğretisinin oluşturmadığına işaret eder. Fetvanın ikinci kısmı, eski kocasının talâkına tanık olunmaması ve bu yüzden topluluk tarafından kabul edilmemesi nedeniyle yeniden evlenmesi konusunda topluluğun müdahalesine ilişkin kaygıyı ortaya koyar. İkinci sorunun, müftü tarafından genel bir soruna yanıt olarak hazırlanmış bir yasal senaryo olması

71 Trabzon Mahkeme Sicili, 1882/68-1 (yıl 1135/1722), davalar 252-3, 258-9 ve 310-11, Çetinkaya 2006: 380-2, 397-8'de aktarılıp transkript edilmiş olarak.

72 Bu tür davalarda "Martin Guerre'in dönüşü"nün çeşitli senaryoları görülür; krş. Davis 1983.

73 AMS 122: 90.

74 AMS 121: 34.

halinde bile, böyle bir fetvanın desteklediği gibi, Ayşe'nin ve diğerlerinin örneğinde komşuların veya topluluğun, terk edilmiş zevcenin yeniden evlenmesine müdahalesine karşı şikâyetleri olarak formüle edilmesi, "dahl ve taarruz"un olabilecek ve ciddi bir senaryo olduğunu kanıtlar. Bu anlamda, terk edilmiş zevcelerin davalarında topluluğun meşru ve ilgili taraf olarak inşası, topluluğun terk edilmiş zevcelerin yeniden evlenmesine ilişkin kaygıları olabileceği gerçeğinin kabulünü yansıtır.

Bu tür "dahl ve taarruzlar"ın kaynakları ve nedenleri ne olabilirdi? En öncelikli müdahale, kuşkusuz, bulunmayan kocanın aynı mahallede yaşayan aile üyelerinden geliyor olmalıydı. Kadının yeniden evlenmesinin ardından, olmayan kocayla gelecekte yaşayabileceği zorluklar gibi, eski zevcelik statüsünden doğan haklar ve yükümlülükler açısından adamın ailesiyle sürüp giden sorunları da bulunabilirdi. Başlıca tartışmalı konulardan biri, çocukların velayeti olabilirdi. Gelgelelim, terk edilmiş zevcelerin çocuklarının nafakası için pek az mahkeme başvurusu vardır ve Ankara mahkeme sicillerinde kadının yeniden evlenmesi yüzünden çocuklarla ilgili hiçbir çatışmanın kanıtına rastlanamamıştır.

Çocuklar hakkındaki ipuçlarının yokluğunda, en önemli ihtilaf konusu mali gibi görünmektedir. İslam hukukunda, kayıp bir erkeğin mülkü, bir yasal vasinin nezaretinde güvenceye alınıyordu. Mülkünün bir bölümü, hâlâ evli kabul edildikleri sürece, terk edilmiş zevceye nafaka olarak verilebilse bile, ölümü tespit edilene kadar mülkü satılamaz veya aile üyeleri arasında paylaştırılamazdı.[75] Ancak kayıp erkeğin ölümü tespit edildiği zaman, zevcesi mehr-i müeccelinin yanı sıra, ölen kocasından miras kalan mülkü üzerinde hak iddia edebilirdi.

Alime'nin davasında, kocasının İran'a yapılan askeri seferdeki ölümünün haberi, kayınpederinden gelmişti,[76] ama mahkeme kaydındaki ifade, yine de Alime'nin yeniden evlenmesine komşularının müdahalesini yasaklar. Ölen kocasının ailesi, oğullarından tevarüs edeceği aile mülkünü kaybetmemek adına, Alime'yi ailenin erkek üyelerinden biriyle evlendirmek niyetiyle yeni evliliğine karşı çıkmış olabilir. Dul kalan bir kadını, ölen kocasının erkek kardeşiyle evlendirme uygulaması yaygındı. Aksi halde, aile hem evlilik esnasında ödenen mehri hem de kocanın öldüğü veya karısını boşadığı anda ödenecek ertelenen mehri kaybediyordu. Herhangi bir nedenle, kocası veya ailesi bunlardan birini ödememişse bile, kadının başka bir adamla evlenmesi muhtemelen bu meseleyi mahkemeye götürüyordu. Ne ki, burada incelenen davaların hiçbirinde, dul kalan veya terk edilen zevce ile kocasının ailesi arasında, "kadın boşaması"ndakine

75 Zečević 2007: 341-4.

76 AMS 124: 13.

benzer bir mali anlaşma yoktur. Yine de, kayıp kocanın ailesi, yeniden evlenmek istemesi halinde kadını mülk, velayet ve çocuk nafakası gibi haklarından vazgeçmeye zorlamış olabilir. Bu anlamda, mahkemeye başvurmak yeniden yapılacak evliliği, önceki bir iptalin kadın açısından dulluk konumundan elde ettiği ekonomik gücü kaybetmemek için yapılan bir taktikten ibaret de olabilir. Mahkemeden ilk evliliğinin iptal belgesini almak yoluyla, terk edilen zevcenin yeniden evlenmesi halinde vazgeçmesi gereken hiçbir şey olmadığı kanıtına sahip oluyordu.

Alime'nin kendi ailesi veya kocasının ailesi, kızlarının veya gelinlerinin başka biriyle evlenmesinin, kocası ölmüş olsa bile ailelerinin ahlaki itibarını zedeleyeceği inancıyla, sadece ahlaki nedenlerle yeniden evlenmesini önlemeye çalışmış olabilir. Alime örneğinde, haberi veren kişi kayınpeder olduğuna göre, kocasının öldüğü iddiasından kuşkulanmak için hiçbir neden yoktu. Gelgelelim, kayıp kocanın ölüm veya talâkının hâlâ kesin olmadığı örneklerde, kadının hâlâ kayıp kocasıyla evli olarak kabul edildiği sırada yeniden evlenmek için böyle bir işe girişmesi, ataerkil cinsiyet düzenine başlı başına bir tehdit olarak kabul edilmiş olabilir.

Genel olarak, aksi halde taşımaları gereken toplumsal ve ahlaki sorumlulukları sona erdirmek için, topluluğun terk edilmiş bir zevceyi yeniden evlenmeye teşvik etmesi beklenebilir. Gelgelelim, onların gözünde hâlâ namevcut kocayla evli olduğundan, yeniden evlenen terk edilmiş zevce, zaniye olarak kabul edilmiş olabilir. Bu kadınlardan bazılarının, kocaları çok uzun zaman yokken başka erkeklerle yeni ilişkiler kurduğunu hayal etmek zor değildir. Mahkeme sicillerinde şikâyet konusu olan müdahale, pekâlâ gerçek ve topluluğun bu kadınların özel yaşamlarındaki denetimleriyle bağlantılı olabilir. Komşuların müdahalesini o zaman onun yeniden evlenmesini önlemekten ziyade, "zina yapan" zevcenin yüz kızartıcı varlığına yönelmiş de olabilir. Bu durumda, mahkemeye başvurması, terk edilen zevcenin yalnız kendisini önceki evliliğinden kurtulma değil, aynı zamanda topluluk nezdinde ismini temizlemek ve yeni ilişkisini meşrulaştırma aracı da oluyordu.

Son olarak, mahkemede terk edilen eşin aileye veya komşulara karşı açtığı davada tek başına bulunması, erkeğe ait olarak kabul edilen kamusal alandaki toplumsal cinsiyet düzenini bozmak için başlı başına bir tehditti. Kadının başlattığı bir boşanma davasında bile, kadın mahkemeye kocasıyla birlikte geliyordu. Bir kadının kendi inisiyatifiyle ve tek başına davacı olarak mahkemeye gelmesi, onun bir hukuk öznesi olarak failliğinin bir tezahürüdür, hem de meşru bir nedenle –yani yeni bir evlilik için– başvurmuş olsa bile toplumsal düzeni tehdit eden bir failliktir bu.

SONUÇ

Sadece kısa yasal formüllerle kaydedilmiş olanlar dışında, terk edilmiş veya "bakire" zevcelerin mahkeme başvurularının ardında yatan gerçek niyetleri ve güdüleri bilmemizin hiçbir yolu yok. Yukarıda tartışıldığı gibi, mahkemenin açıkça iptal için yapılan başvuruyu tam olarak neden komşuların "dahl ve taarruzu" olarak formüle ettiğini bilmiyoruz. Ayrıca "bakire zevce"nin kendisi için evvelce ayarlanan evliliği sona erdirmek için mahkemeye özgürce, kendi inisiyatifiyle mi geldiğini, yoksa bütün bu senaryonun ardında ailesinin veya başkalarının mı yer aldığını da bilmiyoruz. Bildiğimiz şey, bütün bu zevcelerin mahkemeye belirli koşullar altında bir evliliği iptal ettirmek konusunda sahip oldukları yasal haklarını kullanmak için geldiği ve tekrar zevce haline gelmek için olsa bile, çoğunun mahkemeden zevcelik statüsünden çıkmış olarak ayrıldıklarıydı. Evlilik statüleri onları, bütün kısıtları ve olanaklarıyla birlikte, evlilik statüsüne ve dolayısıyla bir yeniçağ başı toplumunda cinsiyet düzenine itiraz veya bu düzeni tasdik etmek üzere bir yasal öznelik konumuna getirmişti.

Osmanlı İmparatorluğu da dahil, birçok Ortadoğu ülkesinde İslam hukuku alanında yapılan 19. ve 20. yüzyıl reformları özellikle boşanma yasalarına odaklandı. Erkeğin tek taraflı boşama hakkını dengelemek için reformcular, kadınların bir evliliği iptal veya sona erdirmeyi başlatabileceği koşulları çoğaltıp çeşitlendirmek yoluyla kadının boşanma haklarını genişlettiler.[77] Sözgelişi, 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile kararnamesine, bir kocanın beş yılı aşan yokluğunu, iptal için mahkemeye başvurmanın yasal bir gerekçesi olarak eklendi.[78] Kocaların zevcelerini aralıksız savaşlar yüzünden arkalarında bıraktığı Osmanlının çok çalkantılı son yirmi otuz yılının tarihi, bu kanunnameyi kaçınılmaz hale getirmişti. Yine de, Osmanlı kadınlarının yeniçağ başında mahkemelerde açtığı davalar ve iptal çabaları da, gelecekteki kadın kuşaklarının lehine, bu kanunların düzenlenmesine katkı yapmış olabilir.

---

77 Ortadoğu'da boşanma davalarında reform hakkında bkz. Tucker 2008: 111-32.

78 *A.g.e.*, 119.

Yirmi Altıncı Bölüm

İFADE BİÇİMLERİ VE MECRALARI
İstanbul ve Ötesi (1600-1800)

Tülay Artan

18. yüzyıl sonu Osmanlı tarihi, III. Selim'i (1789-1808) geleneksel olan tüm askeri, idari ve ekonomik yapıyı modernleştirmeye –veya Avrupalılaştırmaya– girişen *ıslahatçı* bir padişah olarak betimlemiştir. Gelgelelim, bu görüşle taban tabana zıt olarak, son araştırmalar III. Selim'in çevresini saran ve ona yol gösterenlerin, başta şeriat ve Sünni İslam akidelerine sıkı sıkıya bağlılığıyla tanınan Nakşibendiyye-Müceddidiye tasavvuf tarikatının mensuplarının yanı sıra tartışmalı Mevlevi veya Melâmi müttefiklerinden oluşan İslam reformcuları olduğunu ortaya koyuyor.[1] 18. yüzyılda İslam düşüncesinde ciddi bir yenilenme ve reform gündeminin, modern devlet oluşumunu kabullenmeyi de kapsayacak şekilde, gerek merkez gerekse taşralarda baş gösterdiği anlaşılıyor.[2]

Geleneksel tarım toplumlarında, neredeyse tüm toplumsal ve siyasal çatışmaların, din aracılığıyla nasıl gerçekleştiği hakkında pek çok şey yazılmıştır.[3] Osmanlı araştırmacıları ekonomik, askeri ve siyasal felaketlerle kültürel bir bunalıma ve dolayısıyla seçkinlerin bir bunalımına doğru gittikçe, Osmanlı çözümünün nasıl hep dindarlığın veya "saf" bir dine dönüş çağrılarının peşine düştüğünü de ortaya koymuştur.[4] O halde, biz nasıl olur da İslam reformcularının III. Selim'e etkisini yeni siyasal düzen olarak yorumlayabiliriz?

---

1 Abu Manneh 1982, 2001, 2003. Osmanlı Müceddidiye, Şimşek (2002, 2003, 2004, 2005, 2008a, 2008b, 2010) ve birkaç diğer ilahiyatçı tarafından kapsamlı bir şekilde incelenmesine karşın, bir dizi yakın tarihli doktora tezi arasında, Aysel Danacı Yıldız'ın Vaka-yı Selimiye'si (2007), 1790'lardaki İslami reformcuların entrikacı politikaları üzerine kafa yorar. Gelgelelim, ne "yeni-sufizm" ve "İslamda 18. yüzyıl reformu" tartışmaları (Rahman 1966; Voll 1982; Levtzion ve Voll 1987; O'Fahey ve Radrke 1993; Radtke 1994) ne de Schultze'nin İslam dünyasında başat tarih yazımsal paradigması olan modernleşme yaklaşımına ilişkin 1988 tarihli eleştirisinin ardından gelen tartışma, Osmanlı araştırmalarına bir etki yapabilmiş durumdadır. 1970'lerin yeni-sufizm kavramı artık bir yana bırakılmıştır, ama İslam modernleşmesine ilişkin çekişme henüz çözüme kavuşmamış olarak sürmektedir (Radtke 1996; Hofheinz 1996; Reichmuth 2002).

2 Eyaletlerde "klasik çağ sonrası" Arap-Osmanlı entelektüel yaşamı için bkz. Kellner-Heinkele 1990; Von Schlegell 1997; El-Rouayheb 2004, 2005, 2006, 2008. Bkz. ayrıca Le Gall 2005.

3 Bak ve Benecke 1984.

4 Zilfi 1986; Baer 2008.

İstanbul'daki 18. yüzyıl reformcularının çekişmeli tarihinin ardında, mutasavvıflar ile Kadızade Mehmed (ö. 1635) diye birinden esinlenen köktenci, çoğu zaman şiddetli püriten ve Osmanlının "uzun 17. yüzyıl " bunalımının başat unsuru olarak nitelenen bir grup arasında yaşanıp yılan hikâyesi gibi uzayan 17. yüzyıl çatışması saklıdır. 1630'lardan 1680'lere değin, köktendinciler ile hasımları arasında, özellikle Kadızadelilerin şeriate aykırı yenilikler olarak gördüğü tütün, kahve yahut şarap içme ve tasavvuf ayinleri gibi yeniliklere karşı düşmanlıktan beslenen hararetli mücadeleler yaşandı.[5] Bu çatışmanın etkileri 18. yüzyılda da devam etti. Yine de, karşılıklı olarak birbirini dışlayan bu iki taraf arasında tam bir kutuplaşma olmadı, çünkü sufiler kendi ayinlerini ve usullerini savunmayı başarırken, en azından içlerinden bazıları aynı zamanda hasımlarının iman gücüne olan hayranlığını bir dereceye kadar besledi. İslamın Peygamber'in çağındaki gibi yozlaşmamış biçimine iadesi seferberliğinde, Kadızadeliler, Birgivi Mehmed Efendi'ye (ö. 1573) ve onun *Tarikat-ı Muhammediye*'sine yönelmişlerdi. Birgivi'nin *Tarikat*'ı üzerine olumlu yorumlar kaleme alanlar arasında Şamlı Abdülgani el-Nablusi (ö. 1731), İstanbullu Muhammed Emin Tokadi (ö. 1745) ve Konyalı Ebu Said el-Hadimi (ö. 1762) gibi, hepsi de Nakşibendi tarikatının bağlıları olan ve bu nedenle 18. yüzyıl sonu reformcularının selefleri sayılabilecek ünlü mutasavvıflar bulunuyordu. Birgivi'nin *Tarikat*'ı, 1790'larda III. Selim'in Nizam-ı Cedid (yeni düzen) askerlerine de tavsiye edildi ve yeni yeni yorumları 1803'ten sonra Mühendishane Matbaasında düzenli olarak basıldı.[6]

18. yüzyılın en liberal Müslüman ve sufi düşünürlerinde bile, yabana atılmayacak derecede bir muhafazakârlık vardı. Nasıl Osmanlı politika yapıcıları, tümüyle şeriat dışında veya onu referans almaksızın düşünemiyorlarsa, aynı şekilde hiçbir İslami entelektüel de kendisini dinin sarsılmaz bir savunucusu olarak temsil etme dışında, herhangi bir değişim düşüncesini destekleyemiyordu. Bu açıdan bir örnek, Osmanlı ıslahat taraftarları arasında –Kadızade Mehmed'in çağdaşı olan– Hintli âlim Şeyh Ahmed el-Sihrindi'nin (ö. 1624) yabana atılamayacak düşün mirasıyla ilgilidir. İslamı yenilemeye ve hetedoroksluğa karşı çıkmaya yaptığı vurguyla, Sihrindi "ikinci [İslami] binyılın müceddidi" ilan edildi; *Müceddidler* (yenilikçiler) olarak tanınan izleyenleri de, ortodoks ku-

5 Kadızadeliler hakkında Zilfi ve Ocak'ın çeşitli yayınlarına ek olarak bkz. Öztürk (1981), Çavuşoğlu (1990) ve Terzioğlu (1999).

6 Beydilli 1995: 143 n. İlginçtir ki, İmam Birgivi, Osmanlı modernleşmesine direnenler üzerinde kalıcı etki yapmış (Peters 1986) veya dinde modernleşmeye özgü eğilimlerin ön işaretçisi olarak (Hagen 2004) değerlendirilmiştir.

rallara bağlıydılar.[7] Sirhindi'nin Osmanlı İmparatorluğundaki, yukarıda değinilen Nakşibendiyye-Müceddidiyye takipçileri, 17. yüzyılın sonlarına doğru gerek sarayda gerekse eyaletlerde siyasal nüfuz edinmeye başladılar.[8] Sirhindi'nin oğlunun müridi ve Muhammed Ma'sum'un (ö. 1668) halefi olan Muhammed Murad Buhari (ö. 1720), 1683 ila 1720 arasında Şam'dan payitahta yaptığı değişik süreli ziyaretler aracılığıyla, tarikatı İstanbul'a tanıttı; Sirhindi'nin müritlerinin diğer kolları da onun öğretilerini Mekke'den Anadolu'ya ve ardından İstanbul'a taşıdılar.

Buhari (Muradi olarak da tanınır), daha sonraki Kadızadelilerin, içlerinde II. Mustafa'nın dile düşmüş şeyhülislamı Feyzullah Efendi'nin (ö. 1703) de bulunduğu en önde gelen temsilcilerinin de yer aldığı üst sınıflar arasında olumlu tepkiler alarak, en büyük etkiyi yapan kişi oldu. 18. yüzyıl vakanüvisi Uşşakizade, Feyzullah Efendi'nin bizzat II. Mustafa'yı (1695-1703) bir *Müceddidi* kabul ettiği, hatta onun havailiğe, aylaklığa ve zevklere sırt çevirmesini övdüğünü bildirir.[9] Muhtemelen III. Ahmed'den (1703-30) de destek gelmişti, çünkü 1703'te Feyzullah Efendi'nin idamına karşın, tarikat Osmanlı sarayında kalıcı bir varlık edinmeyi başardı.[10] Buhari'nin payitahtı ilk ziyaretiyle birlikte, Nakşibendilerin yaygın olarak yerleştiği bir yer olan Eyüp'ün Nişanca semtinde bağlılarının devam ettiği bir zaviye kuruldu.[11] Yalnız merkezdeki ulema değil, aynı zamanda eyaletlerdeki (el-Nablusi gibi) seçkin mutasavvıflar da Müceddidi öncüleriyle yakın bağlantı içindeydiler.[12]

Sirhindi'nin İstanbul'daki takipçileri, daha 1708 gibi erken bir tarihte bile siyasal çekişmelere girmişlerdi.[13] Sarayda Buhari'nin gitgide artan nüfuzu, veziriazam Çorlulu Ali Paşa'nın düşmanlığını kazanmasına ve 1711-17 arasında Bursa'ya sürgünüyle sonuçlanmasına karşın, müritleri arasındaki şeyhülislam Paşmakçızade Seyyid Ali Efendi'nin (görev dönemleri 1703, 1704-7 ve 1710-12) varlığı da bir güvenceydi.[14] Saltanat süren padişah III. Ahmed, sonradan üzerine giydirilecek *decadent* hükümdar imgesiyle tezat halinde, çağdaşları tarafından sık sık maiyetinin dinsel bağnazlığını körü körüne izlemekle suçlanıyordu. Çocukluğundan itibaren etrafı ortodoks (ve en bariz biçimde Kadızadeli) ulemayla çevrilmişti. Buhari'nin bağlıları ve Sirhindi'nin diğer müritleri 18. yüzyıl bo-

7 Friedmann 1971; Ter Haar 1992; Buehler 1998.
8 Şimşek 2004.
9 Uşşakizade 2005: 750-6.
10 Le Gall 2003: 98.
11 Tanman 1994; Şimşek 2000.
12 Barbir 1980: 46.
13 Şimşek 2002.
14 Şimşek 2004.

yınca veziriazamlar, bürokratlar ve saray memurları üzerindeki nüfuzlarını sürdürdüler. Bu döneme gelindiğinde, Kadızadeliler saray çevrelerine çekilmiş durumdaydı. Eyaletlerde hâlâ önemli bir güce sahip olmalarına karşın, buralarda da merkez nüfuzunu en çok Nakşibendiyye-Müceddidiye bağlıları aracılığıyla yeniden kurdu.[15]

18. yüzyılın sonlarında, hem mutasavvıflar hem de ulema, girişimlerini desteklemek için Sirhindi'nin fikirlerini kullanmaya devam etmişe benzer.[16] Gündemlerinde toprağın özelleştirilmesi, yerel olarak ticarileşmiş ve parasallaşmış bir ekonomi, yeni ve daha kapitalist bir kentli elitin oluşumu ve eyaletlerin yeniden merkezileşmiş siyasal düzene ilerici bir yeniden eklemlenişi de yer alıyordu. Kadızadelilerle birlikte veya onlarla örtüşecek şekilde, modernliğin getirdiği güçlüklere ayak uydurma önlemlerini desteklerken, Sirhindi'nin izleyenlerinin de Müslümanlar arasındaki birçok uygulamaya İslami olmadığı gerekçesiyle saldırması tam bir çelişkidir. Modernleşmeci eğilimleriyle birlikte, Osmanlı Müceddidiyyesi, dünyevi zevklere dalmayla birlikte dinde yenileşmeye karşı olmayı sürdürdü.

Bu müphem bağlamda toplumsal, siyasal ve kültürel ifade biçimleri ve mecraları, kamusal alanın denetimi üzerine sürüp giden bir mücadeleyi çerçevelemekte ve bu kavgayı ete kemiğe büründürmekteydi. Saray ritüellerinden, sanat modalarına dek değişen çok geniş alanlarda çoğu zaman eşi görülmemiş şekillerde tezahür etti ve farklı farklı izler bıraktı.[17] Özellikle önemli olan, Osmanlı kültüründe nadirattan olan birinci şahıs anlatılarının ortaya çıkışıydı.[18] Başlıca sufilerin kişisel cerideleri, mektupları, günlükleri ile umutlarını, husumetlerini veya toplumsal kaygılarını yansıtan rüya defterleri, 17. ve 18. yüzyıllarda özellikle dikkate değer hale geldi.[19] Kendileri için yazan Müslüman ve gayrimüslim yazarlar yerel olayları, emniyetsiz zamanlarda yaşadıkları duygusuyla kaydetme ihtiyacı duymuş olabilir.[20] Yakın geçmişte şiir ve müzik üzerine yapılan araştırmalar, bu dönemde seçkinlerin kültürel kimliğinde önemli değişimler meydana geldiğini düşündürür. Aynı şekilde, hanedan temsil-

---

15 1711'de, Kahire'deki sufiler, Birgivi'nin yazılarını yüksek sesle okuyan yeniçerilerle çatıştılar (Flemming 1976; Peters 1987). Nablusi'ye Halep'ten gönderilen 1730 tarihli bir mektup, Türk fıkıh talebeleri ve vaizlerine atıf yaparak, açıkça Kadızadelilerden söz eder (Von Schegell 1997: 94).

16 Buehler 2003: 320.

17 Artan 2010.

18 Dankoff 1991; Aksan 1995; Tamari 2001, 2004; Sajdi 2003.

19 Kafadar 1989, 1992; Terzioğlu 2002; Akkach 1990, 2005, 2007, 2010b; Ze'evi 2006.

20 Masters 1994. Yakın geçmişteki araştırmalar, 1690'lardan 1760'lara kadar Anadolu, Mısır ve Balkanlar'da çarpıcı bir refahı değilse bile, genel bir sosyoekonomik düzelmeyi ortaya koyar.

lerinden günlük hayatın tersine doğru gerçekleşen kaymayla simgelenen görsel belgeleme, bu dönemde istisnai ölçüde boldur ve sıradan insanların günlük yaşamlarına ilişkin büyük bir bilgi zenginliği sergiler.

Kuşkusuz, bu malzemenin nasıl yorumlandığına ilişkin ciddi sorunlar var. Çok sıklıkla, aynı bilgi parçası, her iki (veya daha da çok) yoldan kesilip biçiliyor gibi görünüyor; neredeyse tarihçi sayısı kadar çok tarih ortaya çıkıyor. Dahası, aynı kaynakların yaşamın çeşitli alanlarını (veya alanlarının tartışmasını) kapsaması nedeniyle, diyelim ki, belirli bir kaynak, yalnız bir değil birçok şey hakkında bilgi verebiliyor. Bazı örneklerde, münhasıran tek bir kanıt parçasına fazlasıyla dikkat gösteriliyor. Bütün bu etkenler birleşik, girift ve etkileşimli süreçleri sunarak, düzenleme zorluklarına yol açıyor. Aşağıda, mahremiyet mekân ve kavramlarıyla başlayacağım; bunların kamusal olarak nitelenme derecesine dair evvelce varılan hükümleri bir kenara ayırarak, bu dönemde Osmanlı kentsel alanının farklı biçimlerinde yolumu bulmaya çalışacağım; kadınlar sorunuyla da tamamlayacağım.

KAMUSAL ALANA YAKLAŞIMLAR: KURAMLARDAN HUZURSUZ TARAFLARA

Habermasçı kamusal alan kavramına enerjik bir ilgi, Osmanlı araştırmacılarını, kolektif kentsel deneyimi, kahvehaneler ve kamusal bahçelere özel bir referansla incelemeye sevk etti. Çoğu zaman sınırları eşik, tavan veya duvarlar gibi mimari terminoloji aracılığıyla tanımlanan kamusal ve özel yaşamlar, daima mekânla bağlantılı ve dayanağını ondan aldığı düşünülerek kavranmıştır. Osmanlı bağlamında, bir ilk yaklaşım olarak, "iç kesimler" (kadınlar dahil) özel faaliyetler, "dışarısı" ise kamusal alandaki (kadınların hariç olduğu) faaliyetler anlamına gelmekteyse de, bunların zıt kutuplar yerine, kesintisiz bir skaladaki duraklar olarak ele alınması daha doğru olur.

18. yüzyıl İstanbul'unun bu yeni resmedilen üslubu üzerine daha önceki bir çalışmada, birey ile erkek gibi kadının da bir parçası olduğu toplum arasında var olan sınırları çizmeye çalışmıştım.[21] Dönemin mahkeme sicillerinde kullanılan terimler olan *'amme* ve *hass* sözcüklerini sırasıyla kamusal ve olmayan (yani resmi veya yetkili ve çoğunlukla imtiyazlı ve bu yüzden sınırlı) şeklinde tanımlayarak, sivil veya dini yetkililerin tecavüz edemediği fiziksel ve duygusal alanın mahrem olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmüştüm. Kamusal alan dahilinde ve eşzamanlı olarak

---

21 Artan 1993b. "Kamusal" ve "özel/mahrem" terimlerinin Habermas'la çağdaş Avrupa'ya özgü kullanımları için bkz. Sennett 1986; Duby 1988; Ariès 1989.

kamusal olmayan bölgelerin ihlalleri hakkında baş gösteren bu tür mahremiyetlerin sunduğu imkânların farkına varmıştım. Bu ikincisinin örnekleri, mahallelinin yolunun sıklıkla düştüğü ve aşinalığın mahremiyeti ihlal edebildiği geçitler veya çıkmaz sokaklardır. Bu nedenle kamusal ile özel arasında ve birey ile toplum arasındaki sınırların bulanıklaştığı bir ara katman olarak üçüncü bir alanı kuramsallaştırdım.

Taşra kadınlarının ve erkeklerinin yaşamlarını Osmanlı yasal perspektifinden incelemek üzere mahkeme sicillerini kullanan birkaç tarihçi, mahremiyeti, sadece verili bir toplumsal düzen ve toplumsal sınıfa gönderme çerçevesinde tanımlama girişiminde bulundular.[22] En yakın geçmişte, kamusal ile özel arasındaki sınırın, tüm bireylere eşit olarak uygulanmak yerine, cinsiyet statüsüne dayandığını ve bununla değiştiğini ileri sürerek, sorunun cinsiyete dayalı bir anlamlandırmasını da verdiler.[23] Dolayısıyla, (İslami-Osmanlı yasal metinlerin dili olan) Arapçada hiçbir özgül terimle ifade edilmemiş bir kavram olan mahremiyet, kadının iffeti ile aileden olmayan erkeklerden uzak durmasının yanı sıra bir toplumsal denetim aracı olarak aileye dahil edilmesi veya aileden dışlanmasıyla tanımlanır olmuştur.

Bu tartışmalarla derhal vurgulanan nokta, modern (veya Avrupai/Batılı) kamusal ile özel kavramlarının Osmanlı (veya İslami yahut belki de Batı-dışı her türlü modern dönem öncesi) toplumuna öylece uygulayamayacağımız hususudur. Kuramsal kavramlar ile pratik örnekler arasındaki örtüşmeleri arayış, tarihçileri, yakından görüldüğünde, kamusal ve özelin örtüştüğü muğlak alanların bulanıklaştığı bir dizi Osmanlı mekânını incelemeye yöneltti. Kahvehanelere ve kamusal denilen bahçelere ek olarak, en önemli örnekleri, kadınların ve erkeklerin karşılaşmadığı, ama yine de her bir cinsiyet için bir tür köprüyü temsil eden kamusal hamamlar; tıbbi dükkânlar olarak çifte işlev gören berberler; pazaryerleri ve dışarıda yemek yenilen çeşitli yerlerdir. Peki, ama bunlar ne dereceye kadar hakiki anlamda Avrupai gelişmelere benzer tarzda artıp genişleyen bir kamusal alanın biçim ve tezahürlerini oluşturuyordu?

Batıda kamusal alanların yalnızca siyasallaşmış bir topluluğu ve kolektif karar, akıl ve akılcılığını barındırmakla kalmayıp,[24] aynı zamanda akışkan ve çok şekilli bir toplumsallaşma, oyun ve ritüeli de içeren alanlar olması çok önemlidir.[25] Heterojen şekilde bir arada var oluşa dayanan

---

22 Marcus 1986, 1989; Abu Lughod 1987; Ze'evi 1995.

23 Agmon 2006; Thys-Şenocak 2008; Semerdjian 2009.

24 Habermas 1989.

25 Ariès 1989; Sennett 1986. Osmanlı bağlamında bu kavramların eleştirel bir irdelemesi için bkz. Kömeçoğlu 2005.

buna benzer Osmanlı uzamları, yeni bir toplumsal davranış çeşidini ve yabancılara karşı yeni bir medeniliği mi somutlaştırıyordu? Kamuya aidiyetin işaretçileri olarak mı kabul ediliyordu? Dahası, kadınlar ve gayrimüslimler bu tür yerlerde ne dereceye kadar vardı – veya karma cins karşılaşmaları ve dinler ötesi kaynaşma ne kadar özendiriliyordu? "Yeni" etkileşim ve diyalog üsluplarını anlamanın bir yolu, bu dönemde kaydedilmeye başlayan gayrimedeni yolların (veya kuraldan sapmaların) tanımına bakmak olabilir.[26]

KAHVEHANELER, UZMANLAŞMA, NEZİHLEŞME

Avrupalıların keşif yolculuklarının ardından, muazzam ölçüde artan çay, kahve, kakao ve şeker akışı, yeni Atlantik ekonomisinin kilit unsurları haline gelerek çayhane ve kahvehanelerin Avrupa'nın batısından doğusuna dek her yerine yayılmasıyla sonuçlandı. Osmanlı İmparatorluğundaysa Yemen'den gelen kahveye ilk ve en çok kucak açan grup sufiler oldu. Kahvehaneler, 1550'lerden itibaren İstanbul'da belirmelerinden ve 17. yüzyılda tam anlamıyla yaygınlaşmalarından evvel, ilk olarak Mısır'da ortaya çıktı.[27]

Hattox'dan bu yana pek çok araştırmacı, toplumsal ve kültürel etkileşim halindeki bu yeni görüngüye devletin tepkisine ve bu görüngünün sonucu olarak artan bilgi dolaşımını denetleme çabalarına odaklanmıştır. Bu durum, kahve olsun olmasın, pek çok diğer mecra için de geçerliydi. Sözgelimi, Evliya Çelebi'nin de denizcilerin Galata'da yaptıkları toplantılar olarak değindiği "oda sohbetleri"ne,[28] Edremit gibi mütevazı sahil kasabalarının 17. yüzyıl mahkeme sicillerinde bile rastlanmaktadır.[29] Katılanların herhalde zamanlarını gündelik sıkıntılarını olduğu kadar, devlet ve toplum işlerini tartışıp büyük ve kibirli yetkilileri eleştirerek geçirdiği bu ve diğer toplantılar, daima kuşkuyla karşılanıyor ve dönemsel olarak şiddetle bastırılıyordu.[30] Resmi söylem kahvehane müdavimlerini devlet işleri hakkında rivayetler yaymakla itham ediyordu; ki bu da, söz konusu kahvehanenin bir gece içinde yerle bir edilmesi için kullanılan bir gerekçe olabiliyordu.[31] 1630'larda, Kadızadeli köktendincilerinin ilk kuşağı hedeflerine kahvehaneleri ve tasavvuf tekkelerini oturttular; 1662'de bir kez daha payitahttaki tüm kahvehaneleri kapat-

---

26 Develi 1998.
27 Hattox [1985] 2000.
28 Evliya Çelebi 1999: I, 130a.
29 Yılmaz 2005.
30 Saraçgil 1997; Kırlı 2004.
31 BOA, C. Zaptiye 302, 27/Z/1212.

tırmaya çalıştılar.[32] 1703 ayaklanmasının ertesinde, başka önlemlere de başvuruldu. 18. yüzyılın ilk yarısında kahveye yeni vergiler konulduğu gibi, 1760 sonrası itaatsiz davranışları saptama ve cezalandırmaya yönelik kurumsal değişimler de dahil olmak üzere daha etkili güvenlik önlemleri alınmasının sonucu olarak, kahvehane müdavimlerini toplumsal mertebe ve statüleriyle daha uyumlu mecralara yönelmeye sevk etti – bu da kahvehanelerin birçok çeşidinin gelişmesini beraberinde getirdi. Bu arada, en mekruh kişileri müesseselerinde toplamak ve onların rezilane eylemlerine izin vermekle suçlanan bazı kahvehane sahipleri şiddetle cezalandırılmaya devam etti.[33]

Mevcut geniş ikincil literatürde bu tür örnekler pek boldur. Bununla birlikte, kanunların kahvehaneleri yasaklama niyetlerinin, orta veya uzun vadede büyük bir başarı kazanmadığı da ortadadır. Eninde sonunda daima baskı gevşetiliyor ve bir sürü yeni kahvehane peyda oluyordu. Bunun bir nedeni, seçkinlerin bile, baskıcı olduğu kadar hoşgörülü tutum sergilemesi olabilir. Sözgelişi, 1664'teki ikinci Kadızadeli dalgasında, yukarıda Birgivi'nin eserini övmesiyle anılan tanınmış Şamlı mutasavvıf Nablusi, Hz. Muhammed'i öven bir şiirde ustalıklı bir kinaye –kahve sözcüğünü saklayan bir kriptogram– kullandı. Bundan kısa bir süre sonra, İstanbul'a doğru yola çıktı,[34] fakat muhtemelen şiirlerinin tetiklediği tartışmalar yüzünden hoş karşılanmayarak geri dönmek zorunda kaldı. Daha sonrasındaysa şarkı söylemenin ve müzikal enstrümanların meşru olduğunu ileri sürerken (1677) tütün içmeyi de savunacak (1682, 1698) ve Mevlevi sema'ı (1685) ve erkek eşcinsel aşkı hakkında olumlu şeyler yazacaktı.[35]

Saray çevrelerinin Nablusi'nin yazılarına tepkisi hâlâ araştırılmayı bekleyen bir konudur. Önceleri, iki 17. yüzyıl şeyhülislamı açıkça baskı karşıtı bir duruş benimsemişlerdi: Zekeriyazade Yahya (1622-3, 1625-32, 1634-44) ile Hocazade Bahai (1649-51, 1652-4), ki her ikisi de şarap, şölen, meyhane, sâkî ve maşuklara bol bol mistik göndermeler içerdiği ileri sürülen kinayeli şiirleriyle tanınıyorlardı. Yahya açıkça tasavvuf yanlısıyken, Bahai de bir tütün yasağı koymayı reddetmesinin sonucunda Kadızadelilerle çatışmaya girdi. Daha dolaylı olarak Atayi, Nabi, Sabit, Veysi ve Nergisi gibi 17. yüzyılın öne çıkan edebi isimleri, yalnız –sofu, fanatik bir zihniyetle hiç ilişkisi olmayan– bahar mevsimini, şiiri, gezintileri ve diğer eğlenceleri göklere çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda çağdaş

32 Zilfi 198: 264.
33 Çaksu 2007; Rafeq 1990: 183.
34 Sirriyeh 2005: 14-15.
35 Von Schlegell 1997.

toplumsal ve siyasal tartışmalar üzerine, görünüşte taraflı olmayan, ama incelikli eleştiriler içeren yorumlar da yaptılar. Nitekim Elbasan ve Saraybosna gibi taşra merkezlerinde sufileri, Kadızadelileri ve ayak takımını kahvehaneler, meyhaneler veya kamusal bahçelerle ilişkilendiren Nergisi, buraları uzak kaçış yerleri olarak sunarak, bir de farklı tipte din adamlarını betimler: Dürüst ve mütevazı kişilikleriyle sıradan insanlarla kaynaşanlar ile bir kahvehanenin önünden bile geçemeyecek kadar mağrur ve kibirli olup bunların müşterileriyle selamlaşmaya dahi gönül indirmeyenler.[36] Kadızadeliler çevresinde yetişen padişah III. Ahmed, daha önce değinildiği gibi sadece kahve vergilerini yükseltmekle yetinmeyip, anlaşılan bilginin kamusal dolaşımını kısıtlama arzusuyla da ara sıra, kahvehaneler gibi sokak satıcılarını, hatta kamusal ulaşımı bile kısıtlamaya çalıştı. Gelgelelim, onun himayesi altındaki Nedim, önceki şeyhülislam şairler Zekeriyazade Yahya ve Hocazade Bahai ile aynı damardan eserler vücuda getirdi.

En az bu kadar sorunlu bir husus da, birçok insanın hoşuna giden bir şeyi yasaklamanın pratikte düpedüz imkânsız olmasıydı. Bir kahvehaneye devam etmek başlı başına suç değildi. Çünkü sarhoşluğu veya kurallara aykırı başka türlü bir davranışı ille de beraberinde getirmiyordu. Zamanla, geceleri dışarı çıkmaya ve çoğu toplumsal ve dinsel sınırları aşmaya fırsat veren özgürleştirici niteliği, başlı başına bir kural haline geldi. Fakat kahvehane ne dereceye kadar ve ne kadar bir zaman içinde eriyip kamusal alanla birleşerek onunla bütünleşip ayrılmaz bir parçası olmuştu? Tarihsiz olmakla birlikte, genellikle 16. yüzyıl sonu veya 17. yüzyıl başına atfedilen, okuyan, müzik yapan veya tavla ya da mankala oynayan insanlarla dolu bir iç mekânı gösteren tanınmış bir minyatür de, sıradan insanlarla birlikte kadıların, ulemanın veya o sırada bir makamı bulunmayan memurların varlığına işaret eder.[37] Bundan dolayı Kafadar, ileri gelenlerin gözlerden uzak selamlıklarından çıkarak daha karma ve gözle görülür kahvehane ortamında toplumsallaşmaya başladığına ilişkin "konukseverliğin demokratikleşmesi" kavramını öne sürdü.[38]

Yine de daha yakından incelendiğinde, bu minyatür incelikli biçimde bir dizi alt-bölmelere ayrılmış gibi görünür; müzisyenler bir yanda, oyuncular önde, gençler odanın ortasında ve gerçekten üst sınıftan gibi görünenler de kendilerine özgü arkadaki bir nişte oturmaktadır. Bu da mevcut hiyerarşilerin, tıka basa dolu bir kahvehanenin görünüşte müş-

36 Selçuk 2009.
37 Chester Beatty Library, MS 439: fol. 9.
38 Kafadar 2002.

terek ortamına taşınmış olabileceğini akla getiriyor.[39] Yapılan araştırmalar, 17. yüzyılda bile kahvehane müşterilerinin yalnız semtlere göre değil, aynı zamanda meslek, sınıf, etnik köken veya kültürel ilgilere göre uzmanlaştığını, dolayısıyla toplumsal bölünmeleri aşmak yerine yeniden üreten niteliklerini düşündürmektedir.[40] Yalnızca İstanbul değil, her bir taşra kentinde, kuşaklar boyunca imtiyazlı bir mahallede kendilerine özgü kapalı topluluğunu kuran yeniçeriler bulunuyordu. 1762'ye ait bir İstanbul *kefalet defteri*, sadece Galata'da, çoğu zaman yeniçerilerin devam ettiği 122 kahvehane sayar.[41] Söz konusu defterin kendisi, zanaatkârları, dükkân sahiplerini ve çalışanlarını kefil bulmakla yükümlü tutan yeni denetim ve asayiş önlemlerinin bir ürünüdür. Doğrudan doğruya yasaklamaya çalışmak yerine, yetkililer bu yola gelmez grupları denetlemenin yollarını aramaya başlamışlardı. Otuz yıl sonra, Üsküdar'daki Sipah Pazarı'nda kahvehanelerin benzer bir yoğunlaşmasına rastlanır.[42] Siyasete doğrudan karışma "yeniçeri kahvesi"nde özellikle hararetli tartışmalar yaratıyordu. 19. yüzyıl sonu gözlemcilerinin değindiği dekoratif levhalar ve diğer yadigârlardan yola çıkarak hüküm vermek gerekirse, kendine özgü bu kimlik yeniçeri ocağının 1826'daki ilgasından sonra bile uzun süre devam edecekti.

Tedrici toplumsal gevşemeyle birlikte, 1800'e gelindiğinde giderek artan bir nezihleşme de kendini gösteriyordu. Kahvehanelerin mimarisi ve kentin tamamındaki konumları konusunda daha fazla araştırmanın yapılması gerekse bile, bazılarının özellikle lüks müesseseler olduğu açıktır.[43] Bunlarda yüksek tavanlı geniş bir salon, özenle yapılmış ahşap paneller ve bir tür yarı açık alan hissi yaratacak şekilde yan odalara açılan geniş pencereler, iç mekânın merkezine yerleştirilmiş çeşme ya da havuzlar ve bitişik avlular veya çiçek bahçeleriyle daha da zenginleşmiş bir görünüm kazanıyordu.

Melling'in Tophane'deki bir 18. yüzyıl sonu kahvehanesi gravürü bu özelliklerin birkaçını resmeder (bkz. resim 26.1). Metinde hizmet edenlerin

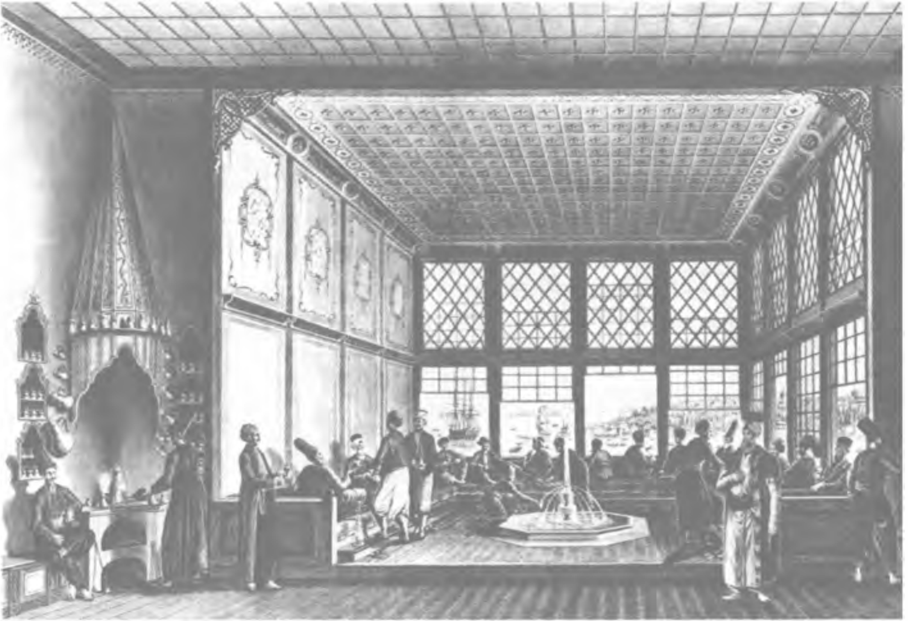
39 Evliya Çelebi, 1640'da Bursa'da en şık ve eğitimli insanların kahvehanelere devam ettiğini zikreder (1999: II, 18, fol. 228b). İstanbul'dakiler IV. Murad tarafından kapatılmışken burada popüler hale gelmiş yetmiş beş büyük ve alabildiğine müzeyyen kahvehaneler olduğuna değinir.

40 Çaksu 2007.

41 Bu defter sadece Galata ve Kasımpaşa kazalarını kapsar: İstanbul Belediye Kütüphanesi Muallim Cevdet B. 10: fol. 5b-6b (Göl 1971).

42 BOA, A. DVN 881 (Ertuğ 1997).

43 Rıfat Osman (1931) bizzat ziyaret ettiği 1680 ila 1824 yılları arasında İstanbul, Edirne, Selanik, Manastır ve Serez'de inşa edilmiş otuz kadar kahvehaneye dayanarak, bunlar arasında birkaç temel türü ayırt etmekteydi (Numan 1981; David 1997). Özkoçak (2007), 1908 tarihli bir kahvehane planı yayımlamıştır: BOA Y.MTV. 310/25.



Resim 26.1 18. yüzyıl sonuna ait Tophane'de bir kahvehane gravürü. Antoine-Ignace Melling, *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore*'dan (Paris, 1819) tıpkıbasım.

Doğu Karadeniz bölgesinden Lazlar olduğu belirtilir. Merkezi salonun üç kenarını dolaşan peykelerde oturan müşteriler kullandıkları başlıklardan tanınabilir durumdadır. Toplumsal yelpazenin en üst ucunda yer alıp *selimî* sarık giyen üçlünün ileri gelenlerden olduğu derhal anlaşılıyor. Yazı takımı taşıyan diğer ikisiyse üst düzey bürokrat gibi görünürken, (sağ taraftan yeni giren) bir üçüncü kişinin de kuşağındaki hançerin işaret ettiği gibi bir *ağa* olduğu barizdir. Soldaki ilk müşteri, nargile içerek bürokratlardan biriyle sohbet eden bir Mevlevidir. Sonra dört bahriyeli gelir: İkisi (muhtemelen bir asker ve gemi kâtibi) çubuk içerlerken, ikisi de pencereden işlek limanı seyretmektedirler. Onların ardından, satranç oynayan iki Ermeni gelir; dalgın ve tasvip etmez bir çehre takınmış bir başka Mevlevi yanlarında oturmaktadır. Bir başka denizci, *barata* adı verilen serpuşunu giymiş bir *bostancı* ile yine sıkkın bir çehre takınmış ikinci bürokrat vardır.

Bazı araştırmacılar, bunun tepeden tırnağa hayali bir sahne olabileceğini ileri sürmüş olsalar bile, bu pek olası görünmüyor. Melling'in çalışmasındaki her şey, bizzat gördüğü gözlemlere dayanır; bir tek şartla: Sakil addettiği hiçbir şeyi –çöp, çamur, ölü kuşlar, başıboş köpekler,

köhnemiş evler veya yoksul insanlar gibi– resimlerine koymamıştır. Ama gerçek dünyanın güzelleştirilmiş bir versiyonunu yaratmak için kendi muhayyilesinden hiçbir şey de eklememiştir. Bu gravür *tipik* bir kahvehaneyi göstermiyor olabilir; ama yine de, estetik değeri yüzünden özel olarak seçilmiş *gerçek* bir mekândır. Mimarisi hayali gibi görünmez; ancak belki biraz vurgulanmış olabilir. Melling herkesi kapsayan bir müdavim yelpazesini değil, Nakşibendi-Müceddidi ortak paydasıyla renklenmiş, açık ve kozmopolit bir alt-topluluğu resmetmiştir. Sonraki yıllarda, Thomas Allom, William Henry Bartlett veya Amadeo Preziosi gibi ressamlar, İstanbul'da, genellikle denize yakın yerlerde konumlanan, buna benzer ferah, biraz da teatral, ama yine de ağırbaşlı ve estetize kahvehanelerde bu kibarlık ve incelmeyi resimleyeceklerdi.

EDEP, REFAH VE SINIR İHLALİ

18. yüzyılın başında ve özellikle Mayıs 1719 depreminden sonra, payitahttaki rıhtımların ve meydanların yeniden inşa edilip düzeltilmesiyle birlikte deniz ulaşımı gelişti ve kentsel hareket kolaylaştı. Nüfus artışı ve kamu sağlığına yönelik yeni bir hassasiyet –özellikle iskeleler civarında inşa edilen veya yeniden yapılan çeşmelerin artan sayısı da dahil olmak üzere– yeni veya yeniden yapılan su getirme sistemlerinin artışında kendini gösteren bir fiziksel genişlemeye yol açtı. Belki Rönesans heykellerini andıran bu tür müstakil anıt çeşmelerin yanı sıra hamamlar ve kütüphaneler de kent manzarasında hâkimiyet kazandı. 17. ve 18. yüzyılların kamusal imar faaliyetleri genel olarak toplumsal-dinsel külliyelerin bağlayıcı yapısından özgürleşmiş ve yenilikçi bir kentsel bağlama yerleştirilmiş nitelikteydi. Her açıdan görülmeyi amaçlayan bu yapılar, insanları çevrelerinde harekete çağırıyordu. Diğer büyük kentlerde de, bu tür kamusal çeşmeler yeni bir varlıklı kadın ve erkekler grubunun himaye hedeflerine dönüşmüştü.[44]

Yeni su kaynaklarına erişim, İstanbul'daki kamusal hamamların sayısında da artış meydana getirdi. Taşralardaki durum belirgin değildir. İbn Kanan, 18. yüzyılda Şam'daki hamam inşasında benzer bir artışı kaydeder. Fakat Şam'dan hatırı sayılır ölçüde büyük olan çağdaş Kahire ve Halep'in hamamlarının sayısında bununla orantılı bir artış gözlenmez.[45] Bunda su veya odun arzına erişimden çok, yerel âdetler rol oynamış olabilir. Havuzların varlığının veya yokluğunun da muhtemelen yerel öğreti-

44 Aktepe 1976; Behrens-Abouseif 1992; Hamadeh 2002.

45 Meier 2011'de Tablo 1, 1500'den 2000'e kadar bir dizi kentteki kamusal hamamların sayısını verir.



Resim 26.2a Bir dalma havuzu: I. Ahmed albümü, Topkapı Sarayı Kütüphanesi B, 408, folyo 18a.

ler ve uygulamalarla açıklanması gerekiyor.[46] İslam mezheplerinin çoğu, suyun temiz olmayan bir beden veya mahfazayla temas yoluyla kirlendiğini kabul ediyordu. Buna tek istisna Malikilerdi; Ortadoğu kentlerinin (ve özellikle Kahire'nin) tersine, İstanbul'un Osmanlı hamamlarının insanların sosyalleştiği ve çoğu zaman sınırları ihlal ettiği yüzme/dalma havuzlarını içermeyişi de bu bulguyla tutarlıdır (bkz. Resim 26.2a). Buna karşın, III. Mustafa 1768'de, payitahtta yeni kamusal hamam inşasını yasakladı. Gerekçesiyse odun gibi su tüketimini de sınırlandırmaktı.[47] Bu dönem civarında özel hamam yapıları daha yaygın olarak görülmeye başladı. Özellikle Boğaziçi sahillerinde yeni gelişmeye başlayan mahallelerde, ev içi hamam olanakları zenginliğin olduğu gibi konforun ve kibarlığın da bir işareti olmuştu – ama eğlence ve sosyalleşme için, en imtiyazlı kişiler bile kamusal hamamlara gitmeye devam ediyorlardı. Hamamları seçkinleştirmeye yönelik bir girişimin de olup olmadığı, yanıtı geleceğe kalan bir soru niteliğinde.

Her durumda, hamamlar hem pratik hijyen hem de simgesel olarak bir bedenden gözle görülmez kiri gidermeyi amaçlayan kutsal bir arınma sunuyordu. Yıl boyunca sayısız şenlik ritüelleri hamamlarda yapılıyordu. Bunların merkezi kubbeli ana bölümleriyse aynı zamanda kamusal

46 Kaplıcalarda bulunan, Budapeşte'deki Király hamamındaki gibi havuzlar istisnasıyla.

47 Ahmet Refik 1988b: 217.

forum işlevi de görüyordu. Soyunma odasından soğukluk bölümüne ve sıcak yıkanma odalarına kadar, diğer insanlarla kaynaşmak için pek çok fırsat oluyordu, ama havadis alışverişi en çok uzanıp da tellağın (veya natırların) masaj yaptığı mermer platformlar olan göbek taşında yapılıyordu. Hamamların erkeklere özel bölümleri perşembe günleri özellikle kalabalık oluyor, söylenenler ve duyulanlar ertesi günkü cuma namazı için cami avlusunda toplanan büyük topluluklar arasında da yayılmaya devam ediyordu.

İlke olarak, hamamların çoğu herkese açıktı. Fakat uygulamada durum neydi? 1730 ayaklanmasının lideri Patrona Halil'in, olaydan yarım asır önce yazan Evliya Çelebi'ye göre, velilere "tahsis edilen" Bayezid Hamamı hizmetkârlığına giren eski bir denizci olduğu söylenir.[48] Evliya Çelebi ayrıca diğer hamamlarla belirli grupları da birleştirir. Hastaları Eyüp'teki kamusal hamam, hırsızları Çengelköy, delileri Al'aca, ateistleri Büyük Çakur, sarhoşları da Tarabya hamamlarıyla ilişkilendirir.[49] Liste geniştir ve yaşamın pek çok mesleğinden ve mertebesinden grupları içerir. Bunlardan hiç değilse bazıları, hatta belki de çoğu hiciv amaçlı olabilir. Bununla birlikte, Evliya Çelebi'nin eğitimli sınıfın mensupları, saray hâdimleri, sanatçılar ve zanaatkârlar, tüccar veya daha alt sınıfların yola gelmez unsurlarının kendi seçtikleri hamamda bir araya geldikleri iddiası, (belki kahvehanelerde olduğu gibi) kamusal hamamların da sınıfsal birer kulüp gibi işlediğini düşündürüyor. Bazı taşra hamamlarının –Yahudi (Yahudiler için), Paşa (üst düzey ümera için), Kadınlar (kadınlar için), Pazar (pazaryeri için), Tuzcı (tuz tüccarları için)– cinsiyet, meslek, sınıf veya dine göre farklılaşmış müşterilere hitap ettiğini doğrular.[50] Gayrimüslimler çoğu zaman mahallelerindeki hamamlara gidiyorlardı – örneğin Kütahya'daki Rum Hamamı veya İstanbul'daki Ermeni Batağı. Yine de belirli ölçüde bir kaynaşma kaçınılmazdı.

1718'de Lady Mary Wortley Montagu, Edirne'de gittiği hamamda iki yüz kadar kadın olduğunu tahmin etmişti: "Burası, kentin bütün havadislerinin konuşulduğu, skandallarının icat edildiği bir yer. Bu eğlenceyi genellikle haftada bir yapıyor ve orada en azından dört beş saat kalıyorlar."[51] Başka şekilde evlerinden pek çıkmayan kadınlar, benzerleriyle, hatta bazen yakın toplumsal çevrelerinden olmayan kadınlarla ancak hamamlarda sosyalleşiyorlardı. Sohbetler varsıllık ve yoksulluk, sünnet, evlilik ayarlamaları, hastalık ve iyileşme gibi yerel haberlerden,

48 Aktepe 1958.
49 Evliya Çelebi 1999: I, 96b-97b.
50 Kanetaki 2004.
51 Pick 1988: 97.

terfiler veya azledilmeler gibi daha kamusal dedikodulara kadar uzanıyordu. Bazen yemek de yeniyor ve müzik eşliğinde raks ederek eğleniyorlardı. Çapkın şair Fazıl Enderuni'nin *Zenanname*'si (Kadınlar Kitabı), çıplak kadınlardan oluşan bir grubu ve belki yıkananların seçkin statülerine işaret etmek için dahil edilmiş giyinik bir kadını gösteren bir hamam sahnesi içerir (bkz. Resim 26.2b). Ne de olsa burası müdavimlerin, ayrıntılı hamam donanımlarıyla birlikte yıkanmanın görgü kurallarına uyduğu bir forumdu.

Bunun tersine, kentsel hamamlar ve berber dükkânları çoğu zaman hırsızlıktan sarhoşluğa, (arka veya üst kattaki odalarda yapılan) fuhuşa ve kent içi şiddete kadar çeşitlilik gösteren çok geniş bir cürüm ve kabahatler yelpazesiyle de ilişkilendiriliyordu. Cemaatler kendilerini içeriden denetlemenin yöntemlerini geliştirdiler. Alınan önlemler arasında hamamların duvarına asılan mahrem vücut bölümlerini gösteren dekoratif resimler ile tellak/natırların çok uzun bir geçmişe dayanan masaj uygulamasının yasaklanması yer alıyordu.[52] Mahalle hamamlarının külhanları



Resim 26.2b Hamamda kadınlar, Fazıl Enderuni'nin *Hûbânname* ve *Zenanname*'sinden, İstanbul Üniversitesi T 5502, folyo 145a. Metin And, *Osmanlı tasvir sanatları I: minyatür* (İstanbul: İş Bankası Kültür yayınları, 2001), 460'tan tıpkıbasım.

52 Işın 2002: 271. Erkek hamamlarındaki tellaklar sadece müşterileri yıkayan kişiler değil, genç erkek fahişelerdi. Derviş İsmail Ağa'nın *Dellâkname-i Dilküşâ*'sı (1686) isimlerini, fiziksel özelliklerini ve milli kökenlerini kaydederek bu kişilerin hizmetlerini ve ücretlerini açıklar.

(hamamın altında bulunan kapalı ve geniş ocaklar) çoğunlukla *külhanbeyi* denilen kabadayı kişilerin önderliğinde, forsalarca çalıştırılıyordu. Çok daha büyük ölçekteki Anadolulu Celalilerine olduğu gibi, bu yerel kabadayılara da, mahallede asayişi sağlama ve sürdürmeleri karşılığında belirli bir yetki bile veriliyordu.[53] Külhanlar ayrıca küçük öksüzlere, evsizlere veya potansiyel ayak takımına da yiyecek, barınak, ısınma ve disiplin imkânları sağlıyordu. Bir dilenciler tarikatı gibi işleyen bu sistemde çocuklar, her gün sadaka ve yiyecek dilenmek için külhandan ayrılıyorlardı; yiyecekler külhanbeyi tarafından pişiriliyor ve ortak olarak yeniyordu.[54] Bu haliyle külhanlar, gerek Müslüman gerekse gayrimüslim serseriler ve evsizler için bir tür rehabilitasyon merkezi haline gelirken, karışıklık dönemlerinde buralar, ayaklanmaya yol açma noktasına varacak kadar, toplumsal hoşnutsuzluğun yayılma kaynağı olma görevini de üstleniyordu.

Başları tıraş edip sakalları kısaltan Osmanlı berberi, arınma sürecinin bir parçasıydı. Birçokları ayrıca diş bakımında, sünnette, iltihabın akıtılması amacıyla hacamat için sülük ve vakumlu bardak uygulamasında da ustalaşmış, hatta berberlerin bazıları şifalı bitki uzmanları olarak bile nam salmışlardı.[55] Ağırlıklı olarak gayrimüslim olan yetkili pratisyen hekimlerle rekabet ettikleri için bu tür berber dükkânları sıklıkla kapatılıyordu. Hekim, cerrah ve ebe olarak çalışan kadınlar, hastalarını evlerinde ziyaret ederken, Kahire'de bu kadınlar arasında kendine ait dükkânı olanlar bile vardı.[56] Bundan başka (çoğunlukla mutasavvıf) kadın şifacılar gibi, büyücüler, müneccimler ve remilciler de vardı. Seyyahların anlatıları, kadın hekimlerin ve diğerlerinin sadece kadınlara tıbbi bakım vermediklerini teyit eder.[57] Ayrıca birçoğu dinsel bölünmelerin ötesinde de hizmet veriyordu. Bu arada, 18. yüzyılda Edirne ve İstanbul'da hekimlerin dükkânlarına yönelik artan gözetim, yetkililerin de sağlık hizmeti veren yeni (Avrupalı) bir grup ile onların alışılmadık yöntemlerinin meydan okuyuşunu hissettiğini düşündürüyor.[58]

Bazı berber dükkânları da cinsel buluşmalar için kullanıldığı gerekçesiyle kapatılıyordu. Daha genel olarak, bunlar aynı zamanda bilgilenme ve dedikodu merkezleriydi. Berber ve sufi Ahmed el-Büdeyri el-Hallâk,

53 Demirtaş 2006.

54 Işın 2002: 270; Düzbakar 2007. Belki şekil 26.2a'da, dalma havuzunun aşağısında resmedilen hücre de, hamamın akıl hastasını sıcak ve rahatlamış tutmasını sağlayan bir parçasıydı.

55 Sajdi 2003.

56 Gadelrab 2010.

57 Alpin 1980: 369-70.

58 Ahmet Refik 1988b: 28, 37, 106, 136, 214.

18. yüzyıl ortasındaki Şam'a dair ayrıntılı bir anlatı kaleme almıştı. Büyük insanların (*el-ekâbir*) tersine, küçük (*el-asagir*) ve sıradan insanlar (*el-'avam*) adına yazılan bu kitap, çeşitli kaygılarla doluydu. Yalnızca valiler yozlaşmış, askerler serkeş, fiyatlar yüksek ve hükümetin yetkesindeki gerilemeyle birlikte kamusal ahlak zayıflamış değildi; aynı zamanda dur durak bilmeyen ölümler, cinayetler, intiharlar, doğal âfetler, ayaklanmalar ve fahişeler gibi bütün etkenler de gerilim altındaydı ve her şey çok sıkıntılı bir topluma işaret etmekteydi. El-Büdeyri burada, güvenilmez zamanlarda yaklaşan yıkım hakkındaki mahşerî kehanetinde, sıradan halkın sesini temsil etmektedir.[59]

DIŞARDA YEMEK, İŞRET VE AHLAKİ KAYGILAR

El-Büdeyri'nin resmettiği bu "düzensizlik durumunun hatırı sayılır bir parçası"nın "bizzat bir Müslüman erkek olarak sahip olduğu birkaç imtiyaza yönelik tecavüz olarak görmüş" olabileceği "belirli gruplar tarafından toplumsal kuralların çiğnenmesi" şeklindeki değerlendirmesi olduğu ileri sürülmüştür. Halk arasında rağbet bulan bu yenilikler arasında "[Şam'da] pikniklere giden ve alenen tütün içen kadınlar veya bir kahvehanede Müslümanlarınkinden daha yüksek taburelere oturan Yahudiler" de vardı.[60]

Osmanlı Mısır'ında pazaryerindeki kadınlar, erkek muadillerinden daha görünür hale gelmekle suçlanıyorlardı. Benzer kaygılar İstanbul'da da hissedilmekteydi. Yerel mahallelerde dayanışma, yetke ve toplumsal etkileşim arasında var olan uçurumu veya boşluğu doldurmanın hayati bir aracıydı. Burada, *kefalet* (birbirlerinin davranışına dair güvence) kolektif bir sorumluluk biçimi olarak ortaya çıktı.[61] Marcus, tepeden aşağıya doğru Osmanlı zorlamasının, Halep'teki cemaat denetleme çabalarında harekete geçirici bir etken olduğunu ileri sürmüştür. Bunun tersine Rafeq ise Şam'da ahlaki tavırlarda yaşanan ihlalleri, sadece dönemsel olarak kanun ve düzeni yerleştirmeye girişen zayıf idarenin bir işlevi olarak değerlendirmiştir.[62] İstanbul'un gerek 1762 gerekse 1793 yıllarına ait "kefalet defterleri," gayrimüslimler de dahil olmak üzere, evsiz yetişkinlere, rençberlere veya marangozlara barınak sağlayan birçok külhanı da içeren, birbirlerinin davranışını güvenceye almaları gereken tüm esnaf ve

59 Pellitteri 1993; Yüksel 1995; Sajdi 2003; Tamari 2006.
60 Sajdi 2007; Akkach 2010a.
61 Saydam 1997; Sofya, Kayseri, Halep ve Şam'da cemaat denetimi için bkz. Gradeva 1997; ayrıca bkz. Tok 2005.
62 Marcus 1986; Rafeq 1990.

dükkân sahiplerini sayar.[63] Ayrıca muhtaç kadınlar da çeşitli ekonomik faaliyetlere girmek için fırsat buluyorlardı.[64]

Köylerinden kopup gelen kentli işgücünün büyük kesimi pazaryerinde yemek yiyor ve barınıyordu. Kahvehanelerle ilgili kanıtlarından daha önce bahsettiğimiz 1762 defteri, dışarıda yemek yenilen yerleri, *kebabcı, aşcı, cevrenci, hosabcı, şerbetci* veya *helvacı* olarak sıralar. Özellikle dikkate değer olanlarsa Osmanlı toplumunun tatlıya düşkünlüğünü ele veren dükkânlardır: *Muhallebici, aşureci, salebci, kadayıfcı* ve *şekerci*. Üsküdar'daki Sipah Pazarı'nda, 1792 yılında neredeyse elli *koltukçu*nun (yani küçük tabureleriyle, derme çatma lokantanın) yan yana sıralandığı anlaşılıyor. Ayrıca Üsküdar ve Yeniköy sicilleri de Boğaziçi'ndeki çoğu iskelenin her türden yiyecek ve aşçı dükkânlarıyla dolu olduğunu gösterir.[65] Temelde kent yoksullarının iaşesine yönelik toplumsal-dinsel külliyeler veya derviş tekkelerinin aşevlerinin yanı sıra hanlar, meyhaneler ve dükkânlara (*kebabcı* ve *aşcı*) ilaveten, bazılarında yemek yenecek yerler dahi bulunan uzmanlaşmış fırınlar (*gözlemeci, börekci, çörekci* ve *simitci*) da vardı.[66] Bunların bazıları yiyeceklerinin kalitesiyle ünlüydü. Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa (görev dönemi 1718-30) gibi büyük ve son derece rafine bir ileri gelen bile, sokak mutfaklarından düzenli olarak hamur işi veya sakatat sipariş edebiliyordu.[67] Özellikle akşamları, orta veya üst orta sınıf aileler arasında, Dicle kıyıları boyunca sıralanan şarapçılar ve meyhaneler başta olmak üzere, dışarıda yemek aynı şekilde Bağdat'ta da rağbet görüyordu.[68]

Kahire'deyse tam tersine, sıklıkla evde yemek pişirmeyenler yoksul ve alt sınıf mensupları oluyordu. Fakat onlar (en azından 16. yüzyılda kahvehanelerin ortaya çıkışına değin) bir boş zamanı değerlendirme faaliyeti olarak dışarıda yemek yemiyorlardı. Bunun yerine –üstelik kötü ile vasat arasında değişen kaliteye karşın– alıp eve götürmek için aşçı dükkânlarından veya sokak satıcılarından yiyecek alıyorlardı.[69] Kahire'de bu sektörde çalışan kadınların yüksek sayısı karşısında şaşıranlar arasında olan Evliya Çelebi –aralarında Bursa, Kütahya ve Belgrad'ın da

63 Ertuğ 1997. Müslüman mahallelerindeki gayrimüslim külhanları için ayrıca bkz. BOA C.SH 236 (19/Z/1219).

64 Zarinebaf-Shahr 2001.

65 Üsküdar mahkeme sicilleri üzerine sayısız yüksek lisans ve doktora tezlerine ek olarak, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki sicillerin çok ciltli baskıları yakın geçmişte yapılmıştır.

66 Aynural 2001; Demirtaş 2008.

67 Artan 2000. Bununla birlikte, ikincil literatürde yine de Osmanlı topraklarında dışarıda yemek yemenin nadir olduğuna dair yinelenen iddialar görülebiliyor.

68 Lewicka 2005.

69 *A.g.e.*



Resim 26.3 Fazıl Enderuni'nin *Hûbânname* ve *Zenanname*'sinden bir meyhane sahnesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 5502, folyo 41a. Metin And, *Osmanlı Tasvir Sanatları I: Minyatür* (İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 382'den tıpkıbasım.

bulunduğu– ziyaret ettiği kasaba ve kentlerin yemek alışkanlıklarına sıkça değinir. Bundan başka, payitahtta "geceleri birçok yoksul insan dükkânların önünde toplanır ve çok içkinin verdiği sarhoşluktan ayılmak için işkembe ya da paça çorbası içerler" bilgisini de veriyordu (bkz. resim 26.3).[70] Mutfakların henüz evlerin içine inşa edilmediği zamanlarda, temel gıdalar sunan bu tür yiyecek dükkânları, yerel zanaatkârların veya işçilerin, eski ahbapların ve mahallenin uzun süreli sakinlerinin yanı sıra yeni gelenlerin, denizciler ve tüccarların da düzenli toplanma yerleri olarak işlev görüyordu. Bundan dolayı hepsi de insanlara bir araya gelme, havadis alıp verme ve dinsel yahut güncel olayları tartışma fırsatı veriyordu. Dışarıda yemek, çoğu zaman kentli yaşama, toplumsal etkileşim için yeni olanaklar sunduğu gibi, bu olanaklara ilişkin kaygıların artışına da yol açıyordu.

Payitahtın yiyecek sunan yerlerinin civarında, insanları sarhoş edici maddelerin alenen tüketilebildiği bazı yerler de (*duhani, çubukçu, bozacı*) bulunuyordu. Ara sıra terziler, manavlar veya berber dükkânları da belirli bir kahve veya tütün içilen yerlere eklenebiliyordu (veya bunun tersi de olabiliyordu). Afyon, kenevir veya diğer uyarıcı karışımlar (*beng, berş,*

70 Evliya Çelebi 1999: I, 278, fol. 170b.

ma'cun) arayan bağımlılarsa kendilerine hamamlardan çalışan satıcıları buluyorlardı.[71] *Boza*, hatta alkollü içkiler satan birahaneler veya meyhanelerse müşterilerine eğlence, ziyafet ve işret, müzik ve dans, gürültülü eğlence, kostüm ve gösteriler, oyunlar ve diğer performansları da sunuyorlardı. Bu tepetaklak olmuş davranışlar dünyası, gündelik yaşamın görünürdeki kurallarıyla keskin bir tezat halindeydi.[72]

18. yüzyıl İstanbul'una her zamanki alışılmış değişim, çatışma ve uyumsuzluk işaretlerinden daha derin bir ahlaki kaygı damga vurmaktaydı. Askeri yenilgiler, ekonomik bozulmayla birlikte kırsal kesimdeki kıtlık ve açlıkla birleşen nüfus artışı genel bir işsizlik ve yoksulluk hali getirmişti. Artan toplumsal hareketlilik hijyen, tedarik ve güvenlik sorunlarını daha da şiddetlendirmekteydi. Genç, bekâr, topraksız, fakat silahlı erkeklerin payitahta göç etmesi, gece ve gündüz, sokaklarda olduğu gibi bağ ve bahçelerde kundakçılık, silahlı soygunlar, saldırı, tecavüz ve cinayet gibi şiddet suçlarına yol açtı. İşte bu bağlamda, cinsel ahlaksızlığın yükseldiği söylenir; elbette bunu denetim altına alma çabaları da artmıştı. Sözgelişi, 1790'larda Üsküdar'ın Balaban İskelesi'ndeki bekâr odalarında kalan "kalyoncu"ların cinsel ahlaksızlıklarına dair bildirilen örneklerin sayısında ilginç bir sıçrama vardır. 1791'de payitahttaki tüm meyhanelerin kapatılması ve fahişelerle ayyaşların cezalandırılmasına yönelik bir halk coşkusu söz konusudur; ve bu coşkunun, (Şamlı) el-Muradi'nin müridi olduğu söylenen Mustafa Efendi adında Turhallı ünlü bir Nakşi-Müceddidi şeyhinin gördüğü rüyayla tetiklendiği de anlatılır.[73] Bundan sonra, adı kötüye çıkmış çeşitli yerlere devriye çıkarılmasına ek olarak, Yahudi apartmanları veya semtleriyle bekâr odaları rutin olarak yıkılacaktı.[74] İstanbul'u tüm fahişelerden temizlemeye kararlı olan padişah III. Selim, giyim kuşam mevzuatını yeniden düzenledi ve Müslüman kadınların gayrimüslim teknelerine, hatta erkeklerin bulunduğu herhangi bir tekneye binmesini bile yasakladı.[75]

Toplumsal-cinsel tutumların karmaşıklığının kanıtları, 18. yüzyıl sonuna ait bir *bahname*de, yani Osmanlı pornografi kitabında kendini gösterir. Kitap, seçkin bir genelevin gayet konforlu *à la mode* iç mekânında,

---

71 Sariyannis 2007. Molova kalesine sürgün edilen Bahçekapı hamamında bir beng satıcısı için bkz. BOA C.ZB 3613 (29/R/1179).

72 Sariyannis 2005.

73 Ahmed Cavid 1998: 219-22.

74 Bu dönemde Yahudiler kesinlikle hedef alınmışlardı. Genç oğlanları baştan çıkarmakla suçlanan bir Yahudi kadın Selanik'e sürüldü: BOA C.ZB 3597 (9/B/1193); Yahudi müzisyenlerin, Yahudi evlerindeki kocaları yanlarında olmayan kadınlara meşk etmesi yasaklandı: BOA C.Adliye 1533 (11/R/1200).

75 BOA Hatt-ı Hümayun 9375 (1204).



Resim 26.4 1790'lardan bir genelev. Özel koleksiyon.

sayısız genç erkeğin seks fantezilerinin tadını çıkardığı "sadece üyelere açık bir özel kulübü" betimler (bkz. resim 26.4).[76] Çok enteresan olan husus, Melling'in Tophane kahvehanesinde olduğu gibi, hepsinin Nizam-ı Cedid'in kırmızı berelerinden, Mevlevi tarikatı de dahil, çeşitli bürokratlara özgü sarıklara kadar değişen karakteristik, tanımlayıcı başlıklar giymeleridir. Başlığın dikkatle resmedilmesi, bu bahnamedeki minyatürün toplumsal eleştiri olarak, seçkinlerin neredeyse tamamını kapsayan dekadansı gösterme niyetine işaret ediyor olabilir.

Statü sahibi erkekler için, bu tür müesseseler rahatlayabildikleri ve kahveyle diğer uyarıcıların eşliğinde dostlarıyla sosyalleşebildikleri ikinci bir ev işlevi görmüş olabilir. Ne yazık ki, ne bu tür seçkin erkek kulüpleri ne de alt statüdeki benzerleri anlatılarda veya arşiv kaynaklarında adamakıllı betimlenmiştir. Yalnızca gizli, eğreti ve alt sınıf yemek yerleri anlamına gelen "koltukçu"lar diye söz edilen müesseselerle kalmayıp, yüksek çevrelerdeki kimseyi umursamaz hazcılar anlamındaki *ehl-i keyf* de şiir dışında belgelenmesi güç olgulardır. "Zevk kadınları"na gelince, kayıtlar sadece onların isimlerini, ara sıra uğradıkları cezaları ve defalarca katlandıkları resmi göz korkutmaları, taşra sürgünleri ve hızla geri dönmelerinden oluşan döngüsel bir rutini yansıtır. Döneme ait bir belge, hapse atılan fahişelerin şahsi eşyalarından oluşan nadir bir defter,

76 Christie's 1998: 189.

hatırı sayılır değerde (bazıları Avrupa menşeli) eşyayı listeler; ki bu da, bahname hanımları gibi, bu kadınların da sıradan sokak fahişeleri olmayabileceğine işaret etmektedir.[77]

Asla tamamen yasallaşmayan, fakat her zaman varlığını koruyan bir alacakaranlık kuşağı olan fuhuş meselesi, cami çevrelerinde kesinlikle yasaklanmıştı. Gelgelelim bekâr odaları, meyhaneler, hamamlar, kahvehaneler ve berber dükkânlarının tümü, konutların bulunduğu mahallelerin göbeğinde yer alarak, değişen derecelerde (erkek ya da kadın) fuhuşunun ikincil mekânları olarak hizmet ediyorlardı.[78] Sarhoş edici maddelerin ve alkolün alenen tüketimi, bu mekânların aşikâr cinselliğiyle paralel görülüyordu. Berber ve hikâye anlatıcı Ahmed el-Büdeyri, 1740'larda Şam'daki fahişelerin, alenen tütün ve kahve içtiklerini, hatta son derece göz önünde bulunduklarını anlatır.[79] Döneme mensup bir Ortodoks keşiş olan Mikhail el-Burayk da, aynı kentteki Hıristiyan kadınların nasıl şeytana uyup kışkırtıcı şekilde giyindiklerini, halka açık mesire yerlerinde arak içtiklerini anlatır: "Hiçbir kötülük ve sıkıntı yoktur ki, bu kadınlar yol açmış olmasın."[80]

III. Selim'in cülusunu takiben birçok İstanbul fahişesi hapse atılacak ya da yakınlardaki Bursa, İznik veya bazı Ege adalarına sürgün edilecekti. Bununla birlikte, bu kadınların birçoğu yine İstanbul'a dönmüşlerdi ve bazı örneklerde mevcut belgeler aynı kadınların adını defalarca zikreder. Dört münasip –iyi isim yapmış, yetişkin erkek Müslüman– tanığın, *in flagrante delicto* [cürmümeşhut] şehadetini gerektirdiği için idam işlemi nadiren uygulanan bir cezaydı.[81] Gelgelelim, muhtemelen fahişelerin veya genelev kadınlarının müşterileri çoğu zaman askeri bürokrasi, hatta ulema mensupları olduğundan, erkekler çok daha hafif cezalara çarptırılıyordu.

Beklenebileceği gibi, kamusal alanda fuhuştan kurtulmaya çalışanlardan bazılarının da kendilerine has kötü alışkanlıkları vardı. Medreselerde veya camilerde eylem halinde yakalanan medrese talebelerinin, mollaların, imamların veya din adamlarının sayısı, "günah" ve "günahkârlar"ın tamamen erkeklerden oluşan çevrelere de yayıldığını gösterir; ama aynı cinsle yapılan cinsel ilişkiye yönelik cezalar "çoğu örnekte belirlenmemiş kalıyordu."[82] Kendi evlerinde yakalananlar bile oluyordu. Günahkârların evine baskın yapan kızgın komşuları gösteren dönemin bir minyatürü,

77 BOA C.ZB 3534 (1205).
78 Kermeli 2002; Semerdjian 2003; Sariyannis 2008.
79 Sajdi 2003: 28.
80 Masters 1994: 358.
81 Sariyannis 2005-6: 253.
82 Ze'evi 2006: 55.



Resim 26.5 Bir günahkâr evine baskın yapan komşular. Nevizade Atayi'nin *Hamse*'sinden. Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kütüphanesi, no. 1969, folyo 59a.

belirli bir "mahalle dayanışması"nı da akla getirmektedir (bkz. resim 26.5). Rafeq, Şam'da kentin mahallelerinde devriye gezen gruplara atıf yapar; hatta Semerdjian, Halep'te kadınların karıştığı suçları devletin değil de yerel toplulukların nasıl ele aldığını göstermiştir.[83]

Teolojik eserlerin koyduğu ahlaki idealler ile var olan fiili gerçeklik arasındaki tutarsızlık, Ben-Naeh'in Şam, Kudüs, İzmir, Selanik ve İstanbul'daki İbrani kaynaklara dair yaptığı araştırmada da ortaya seriliyor. Bu kaynaklar 18. yüzyılın sonunda eşcinsel faaliyetin sıklığında bir artışı gösterir. Ben-Naeh başlangıç olarak iki açıklama önermekteydi: İlkin, bu tür örneklerin sıklığında, Yahudi şeriatının ve ahlakının sınırlarında gittikçe yayılan bir çöküşün parçası olarak hakiki bir artış olasılığı; ikinci olaraksa, devlet ve toplumdaki değişimlere karşı kamusal bir tepki ifadesi, çok fazla özgürlüğün ve geleneğin yıkılışının gitgide büyüyen bilincine bir tepki olarak bu tür olayların *bildirilmesindeki* artış. Buradan hareket ederek "neye izin verildiğine ve neyin yasaklandığına ilişkin bir yeniden belirleme ve yeniden tanımlama çabası" olduğu sonucuna varacaktır.[84]

83 Rafeq 1990; Semerdjian 2009.

84 Ben-Naeh 2005: 88; krş. ayrıca Zarinebaf-Shahr 1998.

HAS BAHÇELER VE KAMUSAL MESİRELER

Oluşum halindeki bir başka kamusal alan biçimini de belirsizlikler kuşatır. İstanbul'un has bahçelerinin 18. yüzyılda halka açılmasıyla kamusal bahçelere dönüştüğü ve böylelikle artan kentsel hareketlilik ve toplumsal etkileşim için bir başka mecra sağladığı, hatta kadınların erkeklerle bir araya gelmesine imkân verdiği söylenmiştir.[85]

Saray, 1703'te ve 1719 depreminin ardından bir kez daha, uzun süreli Edirne ikametinden sonra tekrar İstanbul'a döndüğünde, şehirde ve özellikle de Boğaziçi sahilleriyle Kâğıthane deresinin Haliç'e kadar indiği çayırlar boyunca birçok yazlık sarayın ve köşklerin yapıldığı yeni bir inşaat patlaması kendini gösterdi. (Yeniden) İnşa dalgaları kesinlikle dış mekânın genişleyen bir kullanımıyla el ele yürüyordu. Sa'dabad, yazlık saray, yönetsel seçkinler, önde gelen makam sahipleri ve saraylıların varlığı ve katılımıyla (ve onların yararına) hanedanın ihtişamını yansıtmayı amaçlayan pek çok sultani şenliğin sahnesi olarak işlev görecekti.

Bu kompleks, önceki yüzyıllara özgü, padişahların inziva ve tefekkür için çekildikleri ve görece az görülür bir saltanatın gizemlerini artırmaya hizmet etmiş kent dışı bahçeler ve köşklerden farklı bir kavrayışı temsil ediyordu. Tam tersine, Sa'dabad'da (veya sahillerdeki başka mekânlarda) 18. yüzyıl başının payitaht ahalisini hanedanı hatırlamaya, yeniden kucaklamaya ve aziz tutmaya çağırırken, sultani ihtişam da olanca heybetiyle sergileniyordu. Saray, hâlâ biraz uzaktan hayranlık duyulacak bir olağanüstülük olarak kalırken, bir yandan da gözle görülür hale gelmek istiyordu. Saray duvarları artık sadece halkı dışarıda tutma ve gizlilik işareti vermiyor, toplumsal ve kültürel sınırları hem ortaya çıkarma hem de sürdürmeyi amaçlıyordu. Vaktiyle fiziksel güç, sağlık ve yarı askeri cesaret gösterileri olarak hizmet eden hassa av seferleri unutulmaya ve yerini dikkatle tasarlanıp örgütlenmiş kentsel gösterilere bırakmaya başladı.[86] Bu şenlik yanlısı tutum, özellikle Kahire, Halep veya Şam gibi –hepsi de bariz bir biçimde *İstanbullu* olan her şeye özenen, ama aynı zamanda ve belki farklı yerel dinamikler yüzünden kendi tempolarını geliştiren– Balkanların ve Ortadoğu'nun büyük kentlerindeki üst sınıflarca taklit edilmişe benziyor.[87]

---

85 Mevcut literatürle aynı doğrultuda, Hamadeh (2007b) de bu görüngüyü dönemin boş zaman, eğlence ve zevk arayışının yoğunlaşmasıyla bağlantılandırır. Ayrıca kamusal bahçelerin doğuşunun, kamusal yaşamı denetlemeyi ve frenlemeyi amaçlayan, devlet destekli bir gelişme olduğunu da ileri sürer. Bu yaklaşım, has toprakların kamusal ve özel mülkiyet halinde dağılışının çok daha karmaşık sürecini zayıflatır.

86 Artan 2011a.

87 Behrens-Abouseif 1985; Raymond 1995.

Bununla birlikte, bu "yeni" bahçeler sadece "kamusallaşmış" olarak betimlenemez. 18. yüzyılın başından sonuna değin, sıklıkla İstanbul'da saray-ı hümayunları kuşatan tepeler, açık alanlar, çayırlar, bağlar, bahçeler ve bostanlar, sultani vakıf arazilerinden ayrıldı ve ikincil veya üçüncül haklara dayanan yeni ve çok karmaşık bir mülkiyet sistemi geliştirildi. Yasal olarak padişaha ait olmasına rağmen, kısmen hanedanın aile üyeleri ve ileri gelenler gibi lehdarlara bağışlanmış çayırlar ve arazilerde kuru ot veya hayvan otlatma amaçlı kullanılması gibi bazı geleneksel haklara son veren bir süreçti bu. Tedricen bu arazilerin kiracıları ve kiracıların kiracıları, tam mülkiyet hakkı iddia etmeye başladılar. Kadınların (iddiaya göre tam olarak) kamusal alanda ortaya çıkmasına gelince; diğer sorunlarla bağlantılı olan ve hanedan düzeyinde ya da saray seçkinleri arasında olup bitenler ile halk inançlarıyla uygulamalarının çok daha gizli kalmış alanı arasında yer alan, hatta pek az kılık değiştirmiş çatışmaların sıklıkla daha da karmaşıklaştırdığı çetrefil bir görüngünün parçası olan bu sürece ilişkin henüz pek az şey biliyoruz.

Gerek bahçeler gerekse kadınlar (veya cinsiyet ve cinsellik) ile ilgili bu tür muğlaklıkların izi çok daha gerilere, 17. yüzyılın başlarına, Osmanlıların boş zaman gezintilerine ve bunların tefekkür ve melankoliyle bağlantısına kadar sürülebilir.[88] Evliya Çelebi, padişah açısından Kasımpaşa ve Beşiktaş'takilerin özel önemine değinip, Üsküdar'daki Salacak ve Şemsi Paşa'nın –güzellerin yüzdüğü ve âşıkların sandal sefalarına çıktığını söylediği– sultani olmayan bahçeleri hakkında yorumlar yaparak, 1630'lardaki İstanbul bahçelerine ilişkin neredeyse ansiklopedik bilgiler verir. Dışarıda yapılan gezilerin (*teferrüc*) yalnızca imtiyazlılara özgü av partileri, at yarışları, çevgen (polo), güreş, okçuluktan veya sadece gezinti yapmak üzere köşkler, havuzlar ve çeşmeler olan mekânlardan ibaret olmadığını anlatır. Ormanlara veya çayırlara ya da kent dışındaki herhangi bir gezinti yerine (*teferrücgâh*) yapılan gezintilerin tadını sıradan insanlar bile çıkarıyordu. Kâğıthane çayırları çok uzun zamandır hem bir saray bahçesi ve bir cennet (*has bahçe, irem bağı*) hem de ortak bir gezinti yeri (*mesire[gâh]* veya *nüzhetgâh*) olarak kabul gören bir yer halini almıştı. *Hadika*dan *seyrangâh*a dek uzanan bir "seyreyleme" (Arapça *haddakah*) terminolojisi,[89] başkalarına bakmanın veya kendine yönelmenin tersine, en çok durup etrafa bakınmak, doğa üzerine derin düşüncelere dalma veya tefekkür etmeyi içeren bir boş zaman veya eğlence faaliyetini düşündürmektedir. Evliya Çelebi, lalelerin açtığı Kâğıthane çayırlarının, biraz uzaktan bakılmak için düşünüldüğünü ve muhtemelen de diğer bahçelere

88 Meier 2004.
89 Akkach 2007: 3.

bir model oluşturmayı amaçladığını vurgular.[90] Onun bir park veya kamusal gezinti yeri için özel bir isim kullanmaması, sadece gezinti yapmanın, bahsedilen bu eyleme girmediğini düşündürüyor.[91] Bu arada, yalnızca Edirne ve Bursa'daki değil, Halep'te, Gökmeydan civarındaki *hadika-i sultaniye* gibi çok uzak yerlerdeki saray bahçeleri bile İstanbul'dan dikkatle izleniyordu.[92]

Evin kalabalıklığının ve bunaltıcılığının birey üzerindeki etkisi de, birçok kent sakinini açık alanlarda kendisine bir parça tenhalık aramaya sevk etmişe benziyor (bkz. resim 26.6). Mezarlıklar da dahil çeşitli açık alanlarda insanların dinginlik ve gözlerden uzak olma arzusu giderilebiliyordu. Kırlar kişinin fiziksel sorunlar ve acıdan kurtulmasını sağlıyor, psikolojik baskıyı azaltırken, aynı zamanda bir esenlik duygusunu da güçlendiriyordu. Aslına bakılırsa, Osmanlı tıbbı üzerine yakın geçmişte yapılan bir araştırma, "sağaltıcı kır manzarası" anlayışına dikkatimi çeker.[93] İnzivaya çekilme ve tefekkürle birlikte dünyadan diğer el etek çekme, sakınma veya kaçış biçimleri aslında aynı zamanda dini ibadetin de bir parçasıydı.[94] Sufi dervişlerin yanı sıra bedensel veya zihinsel olarak sağlığı bozulmuş sıradan insanlar da, gür ormanların arasındaki açıklıklara ve çayırlara sığınarak doğaya yaklaşmaya başlamıştı. Kutsal kaynakların, çeşmelerin ve havuzların da bu kır manzarasının şifalı gücünü artırdığına inanılıyordu. Kırlık alanlar ayrıca topluma sırt çevirmiş antisosyal tarikatları ve kardeşlik örgütlerini de kendine çekiyordu. Watenpaugh yabani alanları, yerleşik ahlak kurallarını hiçe sayan azizlerin bölgesi olarak tanımlar.[95]

Gönüllü inzivaya çekilenler veya huzur arayışıyla kendini yollara vuranlarla ilgili biyografik anlatılarda şiddetli depresyon ya da melankoli sık sık kendisini gösterir. Atayi'nin *Heft-hân*'ında aklını kaçıran bir âşığın dostları, onun Göksu çayırlarını veya alternatif olarak Karaca Ahmed'in türbesini yahut Sarı Saltuk Baba ve Kızıl Deli Sultan'ın kabirlerini ziyaret ettiğini söylemektedirler.[96] Bununla birlikte, toplumdan çekilip içine kapanmalar mutlak değildi. Şamlı mistik ve fakih Nablusi, yedi yıllık inzivası esnasında (1679-86), arkadaşlarıyla beraber kentinin

---

90 Evliya Çelebi 1999: I, 123b, 133a, 134b, 143b, 144b, 145a.

91 Belki en yakını *geşt ü gazar* ve *nüzhetgâh* sözcükleridir. Hamadeh (2007b: 283) hiç ayrım yapmaksızın *promenade* [gezinti] sözcüğünü kullanmış gibi görünüyor.

92 Su kaynakları veya üretiminin hor kullanıldığı zaman, devlet yetkilileri derhal harekete geçiyordu: BOA C. Saray 5487; C.Saray 5484.

93 Shefer-Mossensohn 2009: 163.

94 Marcus 1986: 173.

95 Watenpaugh 2005; 536.

96 Karacan 1974; 21, 158-9, ayrıca 223, 315.



Resim 26.6 Boğaziçi'nin Asya yakasındaki bir ormanda dervişler (daha büyük bir panoramadan detay). Tuval üzerine yağlıboya, 204 x 443 cm. Şarkiyat Müzesi, Doha, Katar, OM 39.

dış kesimlerindeki bahçelerde sayısız gezintilere katılmıştı. Özellikle "gül mevsimi"nde yapılan ve gelenlerin aralarında şiir yarışmaları yaptıkları bu gezintiler günlerce sürüyordu.[97] Bu arada Nablusi'nin inzivasının görünürdeki nedeninin, yakışıklı delikanlılara bakmak da (*nazar*) dahil, erkek aşkını savunması yüzünden uğradığı tacizler olduğunun da belirtilmesi gerekiyor.[98]

KADINLARIN ARTAN GÖRÜNÜRLÜĞÜ

Bu tür bahçe ortamlarında bazı şairler iki cins arasında hayali karşılaşmalar üzerine yazma ilhamı alırken, diğerleri daha dünyevi gözlemler yaptılar. Bunlar, (bu dönemde önemli bir artış gösteren) çağdaş Avrupalı kadın seyyahların gözlemleriyle birlikte, 18. yüzyıl Osmanlı "reform"unun kaçınılmaz olarak toplumsal meselelere ve kadının statüsüne de uzanmasını içeren çeşitli çözümlemelere de tabi tutuldular.

Osmanlı halkının sosyokültürel gelişmelerine önemli ipuçları sunduğu kesin olan görsel kanıtlara dayanarak, çok fazla genelleme yapılmıştır.

97 Von Schlegell 1997: 65-72.

98 *A.g.e.*, 73-5. Rafeq (1990: 55-6) Şam'da eşcinsellik hakkında övünmeye değinmiştir.

Örneğin, 1699 ila 1737 yılları arasında İstanbul'da yaşayan Valencinnesli ressam Jean-Baptiste Vanmour'u ele alalım. Onun resimlerinden biri, bir grup erkek ve (epeyce açık bırakılmış sineleriyle) bariz bir biçimde hafifmeşrep kadınların bir işret âleminde, müzik eşliğinde yiyip içmesini göstermektedir. Resmedilen ortam, herhalde Boğaziçi'ne hâkim tepelerden biridir. Tehditkâr görünüşlü zaptiyeler de grubun biraz ötesinde oturmuş çubuklarını tüttürmektedirler.[99] Vanmour buna benzer birçok sahnenin daha resmini yapmış, hatta sultan III. Ahmed'i bile ahlakı kuşkulu böyle kadınların eşliğinde tasvir etmişti. Gelgelelim, saygın kadınları resmetmek istediğinde, sanatçı açık seçik bir şekilde bu kadınların toplumsal mertebesini vurguluyordu. Bahsedeceğimiz ikinci bir eseriyse Fransız sefiresinin açık alandaki gezintisini betimlemektedir. Kibar hanımlar parlak ve canlı renklerle vurgulanırken, yemekleri ve içkileri hazırlayıp sunanlar yahut müzik yapıp dans edenlerse, bir tür korumaya benzeyen birkaç kadınla birlikte gölgelerde bırakılmıştır. Onun resimlerine dair üçüncü bir örnekteyse ağırbaşlı kıyafetler giymiş, peçe takmış ve çocuklarıyla birlikte olan iffetli ve erdemli orta sınıf kadınlar, modaya uygun dekolte elbiseler içinde, tütün içip eğlenen diğer kadınlardan ayrı betimlenir. Bu her iki resimde de ortam muhtemelen Haliç'in en iç kesimindeki Kâğıthane'dir. İlk bakışta, son değinilen sahne, iki toplumsal sınıfın veya kültürün daha açık bir çatışması olarak da görülebilir. Bununla birlikte, Vanmour'un resminin her iki tarafına yerleştirdiği kadınlar, gökyüzündeki çıplak bir kadın figürüne, Hindu tanrıçası Şiva'yı veya Yunan mitolojisinden –ismini bir takımyıldıza vermiş bir prenses olan– Andromeda'yı andıran bir görüntüye bakarken gösteriliyor. Ressamın bu yaklaşımı da belki gayriahlaki davranışa karşı bir uyarı olmayı amaçlıyordu (bkz. resim 26.7).

Vanmour'un Osmanlı çağdaşları olan Musavvir Hüseyin, Levni, İbrahim ve Abdullah Buhari de "seksi" kadınları resmetmişlerdir.[100] Seçkin hanımların 18. yüzyıl başında yapılmış tasvirleri, onları ağırlıklı olarak Boğaziçi kıyılarında sakin sakin piknik yapan veya salıncakların, müziğin, dansın, yemeğin tadını çıkaran ya da bahçelerinin mahremiyetinde balık tutan duyumsal zevk objeleri olarak gösterir (bkz. resim 26.8). 1790'lardaki kadınların tasvirleriyse, onları müşterek hamamlarda, evlerinin mahremiyetinde doğum yaparken veya umumhanelerdeki seks objeleri olarak göstermektedir. Bu minyatürler derlemesinde, kasıtlı ve yozlaşmış davranışların tadını çıkaran üst sınıflara yönelik toplumsal bir eleştiri mahiyetinde eşcinsel aşk, hatta fiili livata bile kendini gösteriyor. Erkekleri ve

99 Sint-Nicolaas ve diğerleri, 2003.

100 Majer 1999b.



Resim 26.7 Gökyüzündeki kadın figürüne bakan kadınlar, Jean-Baptiste Vanmour. Tuval üzerine yağlıboya, 44 x 58 cm. Rijksmuseum, Amsterdam, SK-A-2006.

kadınları konu alan görsel erotizm, 18. yüzyılın başından itibaren önemli ölçüde yaygınlık kazanıyordu.[101]

Bu tür minyatürlerin seçkinlerin tüketimi için hazırlandığı su götürmez bir gerçek, ama betimledikleri kadınların konumunun bu gerçekten ayrı olarak incelenmesi gerekiyor. Orta sınıf kadınlar çeşitli kamusal ve özel durumlarda –bir mahkemede boşanma davası açarken, bahçelerinde konuklarını ağırlarken, sevişirken veya evdeki hizmetçiyle yatan kocasını yakalarken– tasvir ediliyor.[102] III. Ahmed'in sarayının düzenlenmiş manzaralarının "cinsel ahlaksızlık iklimini beslemeye yönelik, kasıtlı girişimler" olduğuna ilişkin görüş, büyük ölçüde Şemdanizade'nin kişisel önyargılarından ileri geliyor.[103] Hatta bu kadın düşmanı tarihçi, 1720'lerde payitahtın görkemli eğlencelerini çekip çeviren sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'ya karşı özel bir nefret besliyor gibi görünmekte.

Ne sanat ne de edebiyat, toplumsal gerçekliği dolaysız ve fotografik bir yöntemle yansıtır. Aslına bakılırsa, bu ikisi arasında muazzam bir uçurum da olabilir. Nablusi, Şam kentinin özel bahçelerini ve kamusal parklarını betimlerken, önde gelen ailelerin mensuplarını, hükümet yetkilileri ve seçkin ulemadan oluşan bir toplumsal seçkinler grubunu vurgular. Hatıratı, ince zevkli şiir alışverişinin her şeyin önüne geçtiği bu

101 Artan ve Schick 2011.
102 Renda 1980, 1981.
103 Zilfi 1996.



Resim 26.8 Boğaziçi'nde piknik keyfi yapan hanımlar. Minyatür, 32 x 17 cm. Berlin, Museum für Islamische kunst, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz env. No. J 28/75, pl. 4302. Fotoğraf bpk /Museum für Islamische Kunst, SMB/Georg Nidermeiser.

açık alan gezintilerinde kadınların topyekûn yokluğuna tanıklık etmekle birlikte, şiirlerini bir araya getiren divanında, yine de bu tür olaylarda kadın güzelliğine –yani kadınların kendilerine değil, kadın ideasına– göndermeler pek boldur. Akkach, işte tam da kadının toplumsal çevrelerdeki bu yokluğunun, "çoğu zaman maşukun kadınsı erdemlerinin manzarayla eşleştirildiği romantik mersiyeler ve aşk şiiriyle telafi edildiğini" ileri sürer. "Doğanın güzelliğine duyulan beğeni, böylelikle kadınsılığı kutlayan şiirsel betimlemelerle aktarılıyordu."[104]

Nablusi'nin İstanbullu bir çağdaşı sayılabilecek ünlü saray şairi Nedim (1681-1730) de katıldığı düzenli muhteşem toplantıları betimlemiştir. Şiirleri, Lale Devri olarak anılan dönemin diğer gelişmeleriyle birlikte daha orta halli kadınların da bolca yer aldığına inanılan "kent yaşamının manzarası"na tanıklık etmek üzere kullanılır.[105] Sılay, Nedim'in edebi ifadede yaptığı köklü değişimlerini, gerçekçi imgeler ve mecazlar kullanımını ikna edici şekilde ortaya koymuştur; bundan başka, Nedim'in ba-

104 Akkach 2010a: 69. Bkz. ayrıca Akkach 2007: 122.
105 Hamadeh 2007b: 278.

riz bir şekilde homoerotik şiirleri üzerinde de durmuştur. Fakat Nedim'in kültürel ortamı açısından, Sılay, Osmanlı 18. yüzyılının mitlerine ve kadının artan görünürlüğüne ilişkin bunlarla bağlantılı varsayımlara itiraz etmez.[106] Nedim araştırmasında, Kâğıthane çayırlarındaki Sa'dabad kompleksinde soylu kadınları betimleyen bir 1793 minyatürünü ve Fazıl Enderuni'nin *Zenanname*'sinden alınan diğer kadın betimlemelerini içeren anakronik görseller yer alır.[107] Bu imgelerin çağrışımları da sorunludur. Yalnızca Fazıl'ın toplumsal olarak kabul edilemez davranışları sergilemekte dile düşmüş bir eksantrik olmasından değil,[108] fakat kitabındaki 18. yüzyıl sonundaki kösnül kadın illüstrasyonlarının, en azından çeyrek yüzyıl önce 1720'lerde, gerçekçi değil de romantize edilmiş bir kamusal yaşamı tasvir etmeyi amaçlaması nedeniyle böyledir.[109]

Kadınlar şüphesiz yeni para, yeni seçkinler ve 18. yüzyılla ilişkili artan bir görünürlüğe olan yeni özlemlerin tasvirine bir ışıltı eklemişlerdi. Gelgelelim, artık bazı revizyonlar yapılmasının zamanıdır. İlk olarak, kadınların kamusal alanda, erkeklerle birlikte görünebilmelerine izin veren kültürel açılımın zaman çerçevesinin açıklanmaya ihtiyacı vardır.[110] Bu tam olarak ne zaman ve nasıl meydana gelmişti? 1793 *Zenanname* minyatürü, has bahçelerin kamuya "açılması"nın ve bundan dolayı kadınların "özgürleşmesi"nin de standart kanıtı olarak defalarca kullanılan (iki versiyon halinde) tek Osmanlı resmidir. 19. yüzyılın Avrupa gravürleriyse daha da çok kadını açıkta resmeder. Her iki tür de 18. yüzyıl başında kadınların kısmi özgürleşmesine yönelik bir ilerlemeyi kavramsallaştırmak için ikincil literatürde yanlış ve aşırı kullanılmış durumdadır.[111]

İkinci olarak, sınıfsal çizgilerde toplumsal farklılaşmanın, özellikle kentli burjuvaziye veya kentli yoksullara mensup kadınların konumunun daha incelikli bir kavrayışı, yüksek, orta ve alt toplumsal sınıflar halinde

---

106 Sılay 1994; fakat bkz. Erimtan (2008), III. Ahmed'in saltanatına ilişkin Cumhuriyet tarih yazımı üzerine daha sonraki eleştirisi. "Lale Devri" 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı'ya yönelik bir kültürel açılmaya eşlik eden, parklar, bahçeler, köşkler ve saraylarındaki gösterişli eğlencelerle sergilenen yönetici seçkinlerin yanı sıra genel olarak halk arasında da yoğun bir boş zaman, eğlence ve zevk anlayışını betimlemek amacıyla kullanılan yersiz bir isimdir.

107 Sılay 1994: 78. Hamadeh (2007) de 18. yüzyıl bahçelerini ve kamusal yaşamını betimlemekte, *Zenanname* minyatürlerinin yanı sıra Melling (ö. 1831), Allom (ö. 1872) ve Bartlett (1809-54) gibi 19. yüzyılın Avrupalı sanatçıların eserlerinden de yararlanmıştır. Bu tür sanatçıların üslupları ve Osmanlı payitahtında neyi görmeye ve tasvir etmeye hazır oldukları konusuysa çok daha titiz bir dikkati gerektirmektedir. Osmanlı şiirinde gerçekçilik üzerine ayrıca bkz. Schmidt 1993a, 1993b.

108 Schick 1999; Kuru 2005.

109 Hamadeh 2002, 2004.

110 Kadınların yasal konumu ile toplumsal ve ekonomik faaliyetlere faal katılımı üzerine çalışmalar burada aktarılamayacak kadar çoktur.

111 Zilfi 1999; Hamadeh 2007b.

basit sınıflandırmanın genellemelerinden kaçınmaya yardım edebilir. Bu kadınlar kimlerdi ve (saray bahçeleri dışında) hangi kamusal alanlarda sosyalleşiyorlardı? Osmanlı toplumu sınıf bilincine sahipti ve toplumsal sınırların muhafazası son derece önem taşıyordu. Başlangıçta, hatta *Zenanname* minyatürünün yapıldığı 1790'larda bile padişahın ve seçkin bir ileri gelenler grubunun özel bir dinlenme mekânı olan Sa'dabad'da oturup rahatlayan hanımlar, genel anlamda İstanbul kadınlarını temsil etmiyorlardı; bunlar sarayın duvarları içinde yaşayan az sayıdaki müreffeh insanlardı.

Üçüncü olaraksa böyle açık alanlarda yapılan gezilerin ölçüsü ile kadın ve erkek arasında temasın doğasının, zaman ve mekânda berraklaştırmaya ihtiyacı vardır. Varsa eğer, hangi koşullar katı biçimde denetlenen sosyalleşme yöntemine karşı özgürleşmeye işaret eder? Sanatçılar, kadınların mahrem alanından amme ile hassayı ayıran engellere riayet edip titizlikle işaret etmeye özen gösteriyorlardı. Etrafta yürüyüş yapan veya ailelerinden olmayan karşı cinsle kaynaşan kadınları değil, yeşil çayırlarda oturup, küçük gruplar halinde toplanmış olarak rahatlayan veya raks eden kadınları betimlediler. Dışarıda giyilen giysilerin tarzlarının daha az kısıtlayıcı ve taşınmasının daha kolay bir hale geldiği doğrudur, ancak üst sınıf kadınları Avrupalı muadillerinin biniş giysileri gibi, kendilerine hareket ve eylem imkânı sağlayabilecek daha pratik giysileri asla kullanmadılar.

İstanbul kadınlarının artan ve görünüşte gelenek dışı tasvirleri, bizzat kadınların özgürleşmesiyle değil de, yerel sanatçıların tedricen saray himayesinden özgürleşmesiyle daha iyi açıklanabilir.[112] Batılı ressamlarsa müşterilerinin merakını tatmin etmek üzere, manzaralarına aslında bulunmayan kadınları eklemişe benziyorlar. Gür yeşillikler, gölgeler, çiçekler, havuzlar ve dereler ve serin meltemleri dile getiren şiirsel anlatımlar da bu açıdan çok kullanılmıştır. Ancak gerçek ile hayal edilen arasında bir ayrım yapılmadığı zamanlarda bunlar birçok soru doğurmaktadır.[113] Sonuç olarak Tanzimat dönemindeki gelişmelerle karşılaştırıldığında, 1700'lerde kadınların kamusal varlığını henüz çok başlangıç aşamasında olarak değilse bile, bu yüzyılın belirgin özelliği olarak kabul etmek epey zordur.

Dönemin fetvalarının da tanıklık ettiği gibi, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca, nasihatname yazarları kadınların aleyhinde atıp tutmayı sürdürdüler. Birgivi'den Kadızadelilere ve diğerlerine kadar, düzenleyici yazılar, onların evlerinden çıkmalarını –hatta mezarlıkları ziyaret etmelerini bile–

112 Artan 2011b.
113 Andrews 2008.

yasaklıyordu. 18. yüzyıl sonundaki Nakşi-Müceddidi reformistlerinin kadınların statüsüne karşı konumu daha da karmaşıklaşmış görünüyor ve onların özgürleştirme yanlısı olarak sınıflandırılması neredeyse olanaksızdır. Saray sanatlarında cinselliğin açık ifadeleri ve doğanın idealist tasvirlerinin yerini –dinsel kurallar gibi sanatsal kurallardan da sapma veya bu kuralları ihlal olarak görülen– gerçekçi olanlara bırakması, bazı yazarlar tarafından bir laikleşme özlemi olarak yorumlanmıştır.[114] Fakat öteden beri kadın ve erkek, Müslüman ve gayrimüslim, sufi ve ortodoks, meslek, mertebe veya statü engellerini çiğnemekle ve kabul edilmez şekillerde kaynaştırmakla sık sık (ve şiddetle) suçlanmışlardır. Kendinden hemen önceki selefleri gibi, sultan III. Selim de kadınların giyim kuşamında şatafatlı malzemeleri ve cesur, kışkırtıcı modelleri yasakladı.[115] Bundan başka, kadınlara genelde özgürce hareket etmeyi bile yasakladı.[116] Araştırmacılar, giyim kuşamı denetleme çabalarını, (israfı yasaklayan İslam öğretilerinin temelinde) gösteriş yapmak ve savurganlık ya da gösterişçi tüketimi hedef aldığı yorumunu yapma eğilimindedir. Bununla birlikte, Quataert şunu ileri sürmüştür:

> Giyim kuşam düzenlemeleri, Osmanlı uyruklarına ve seçkinlerine, dünyanın herkesin kendine ait siyasal ve toplumsal konumunu muhafaza etmesi gereken, düzenli bir yer olduğuna ikna etmeyi amaçlıyordu. Bunlar, erkeğin kadın üzerinde, Müslümanların gayrimüslimler üzerinde ve seçkinlerin uyruk sınıflar üzerindeki denetimini vurgulayarak, mevcut toplumsal işaretçileri pekiştirmeye yarıyordu.[117]

16. ve 17. yüzyıla ait giyim kuşam düzenlemeleri, asıl olarak gayrimüslimlerin yaptığı ihlallere yönelmişti. 18. yüzyıldaysa odak artık Avrupai tarzda giyinen Müslümanlara veya daha üst sınıflar gibi giyinmeye çalışan alt statüden olanlara doğru kaymıştı.[118] 1703'ten sonra, hanedan devamlılığını yeniden belirleme ve İstanbul'daki sultani imgeyi yeniden tanımlama ihtiyacı, Osmanlı uyruklarının dinsel ve toplumsal kimlik ifadelerinin dikkatle izlenmesi gerektiği anlamına da geliyordu. Bundan dolayı, söz konusu olan şey, bu sınırların yıkılması olmayıp, tam tersine, ister saray teşrifatı isterse giyim kuşam düzenlemeleri biçiminde olsun, sadece bir dizi yeni düzenlemeydi.

---

114 Sılay 1994: 79; Zilfi 1996.

115 1726, 1765 ve 1792'de çıkarılan giyim kuşam mevzuatı için bkz. Ahmet Refik 1988b: 86-8, 174-5; 1988c: 4, 11-12.

116 Zilfi 2004.

117 Quataert 1997: 407. Finkel (2005: 370-1) de Nevşehirli İbrahim Paşa'nın 1726'da yeni modayı gemleme girişimini belirsizliklere karşı bir tepki olarak yorumlamıştır.

118 Quataert 1997: 370-1; 2000: 140-9.

Son olarak, 18. yüzyılın başında yalnızca kadınların değil, seçkin hanımların da görsel temsilinde hakiki bir artış olmakla birlikte, bu başlı başına kadınların ancak bu dönemde görkemli şenliklere katılmaya (veya katılımlarının tasvir edilmeye) başladığı anlamına gelmez. Ayrıca erkeklere eşlik ederken gösterilmeleri de, her zaman tam anlamıyla gerçekçi bir tasvir –yani herhangi bir ahlaki beyan yapılmaksızın– olduğuna işaret etmez. Tüm 17. yüzyıl padişahları arasında, I. Ahmed (1603-17) ve IV. Mehmed (1648-87) avcılıklarıyla en çok tanınmış olanlardı. Her ikisinin de, yalnızca İstanbul saray bahçelerindeki yerel av gezilerine değil, aynı zamanda yaban hayatında yapılan en meşakkatli şikâr-ı hümayunlara bile saray kadınlarının eşliğinde çıktıkları biliniyordu. Üstelik Osmanlı resminde açık alan eğlencelerinin bütün bir ikonografyası da 17. yüzyıl başındaki av ziyafetleri tasvirlerinden gelişmiştir.[119]

Bu tür sahneler şölenlerin ve müziğin yer aldığı ortamlara seçkin hanımları da eklemler. Ne ki, bunlarda daha karanlık ve eleştirel bir yan vardır. Osmanlı ulemasının, vakanüvisleri ve sanatçılarının, padişahların avlanması konusunda kafaları birazcık karışıktı. Bir yandan bunun erkekçe ve savaşçı yönünü destekliyorlardı. Öte yandan da, hassa av seferlerinin içerdiği lüks, zevk arayışı, israf, savurganlık veya kösnüllük yönlerine, (toplumla birlikte) duydukları kınamayı üstü kapalı olarak işaret etmekten de kendilerini alamıyorlardı. Sonuç olarak da bu tutum, varlıkları günah ve kıyametle ilişkilendirilen kadınların resme dahil edilmesine dek uzanıyordu; 18. yüzyılın Nakşi-Müceddidileri mahşer ve kıyamet kehanetlerini içeren çeşitli yorumlar yaptılar.[120] Vanmour'un gökyüzündeki Şiva yahut Andromeda benzeri bir hayali seyreden iki farklı kadın grubuna ilişkin resminin (bkz. resim 26.7) çok katmanlı arkaplanını oluşturan şey de yoksa bu muydu?

Bu bakımdan, *Cifrü'l-câmi* (Abdurrahman bin Ali el-Bistami, yaklaşık 1440)[121] adlı esere de değinmemiz gerekiyor. Kıyamet kehanetlerine dair bir klasik olan bu kitap *Tercüme-i Miftâh-ı Cifrü'l-câmi* adıyla ve alabildiğine gösterişli bir tezyinatla 1590'larda Osmanlı Türkçesine çevrilmişti.[122] 1747 tarihli 18. yüzyıla ait bir nüshası, insan tasvirlerinin elsiz ve ayaksız resmedilmesiyle birlikte, kafaların yerini ya gül motiflerine veya bir başlığa bırakması dışında, önceki nüshaların neredeyse tüm özellik-

119 Artan 2008, 2011b.

120 Şimşek 2007. Dönem vakanüvisleri, hiçbir onay işareti vermemekle birlikte, IV. Mehmed'in av maiyetine ailesinin kadın üyelerini katmasını da titizlikle belirtmişlerdi. Bunu yeni bir toplumsal davranış çeşidi, yeni bir edep usulü olarak görmedikleri gibi, kamusallaşma işareti olarak da desteklemiyorlardı.

121 Fleischer 2001: 292-5.

122 Topkapı Sarayı Müzesi B. 375 ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T. 6624.

lerini yineler.[123] Bu yönüyle alabildiğine ortodokstur ve insan tasvirine karşı bir duruşu da iyice somutlaştırır. Yazma, günümüzde zevk ve sefa düşkünü, hazcı, eğitimli, sanat ve edebiyatın duyumsal bir hamisi ve ilk Batılılaşma girişimlerinin coşkulu bir reformcusu olarak stereotipleştirilmiş olan III. Ahmed'in oğlu şehzade Mustafa'ya (sonra III. Mustafa) sunulmuştu. Bundan elli yılı aşkın bir zaman sonra tahta çıkan III. Selim figürü de benzer bir reformcu haleyle sarılıp sarmalanmıştır. Bu klişe görüşlerin gözden kaçırdığı hususlarsa, ilkin 19. yüzyıl reformlarından önceki iki yüzyılın karmaşık müphemliği, ikinci olarak da –Tanzimat döneminin ileriki yıllarında bile– kadınların ve gayrimüslimlerin karma cins karşılaşmaları ve dinler arası kaynaşmalarının Nakşi-Müceddidiler tarafından dikkatle izlenmeye devam etmesiydi.

123 Chester Beatty Library 444.

KISIM V

Geç Dönem Osmanlılar

Yirmi Yedinci Bölüm

ESKİ REJİM VE OSMANLI ORTADOĞU'SU

Ariel Salzmann

Modern Ortadoğu'nun doğuşunu anlamak açısından, Osmanlı tarihinde pek az yüzyıl, o uzun 18. yüzyıldan daha çok önem taşır. Siyasal bir kronoloji, bu "yüzyılın" başlangıcının izini, eyaletlerdeki ayaklanmalar ve ekonomik çalkantıdan onlarca yıl sonra başlatılan Köprülü vezirlerinin reformlarına (1656-91) kadar sürebilir. O "yüzyıl," III. Selim (1789-1808) ve II. Mahmud'un (1808-38) saltanatlarıyla kapanacaktı. Askeri ve mali konsolidasyon politikaları, Yunanistan'dan Kürdistan'a dek iç savaşları ve isyanları tetikledi. Gelgelelim, çoğunlukla unutulan husus, bu geçici parantezler içinde, imparatorluğun birçok Ortadoğu ve Kuzey Afrika eyaletinin büyük ölçüde el değmemiş kalışıydı. Azeri ve Irak sınır boylarındaki ihlal ve akınlara karşın, Osmanlılar ile Safeviler arasındaki 1639 tarihli Kasrışirin Antlaşması, Çarlık Rusya'sıyla Erzurum Antlaşmasının Kafkasya sınırını belirleyeceği 1829'a dek, temel referans noktası olarak kaldı. Kuzey Afrika'da Cezayir, Tunus ve Trablusgarp naiplik yönetimleri, diplomasi ve ticaretlerinin gidişatına gösterilen yabana atılmayacak toleransla birlikte, padişahın süzerenliğine saygı göstermeye devam ettiler. Sadece Yemen'de 1633'teki Zeydilerin sultani hükümranlığı reddi belirleyici bir sonuç getirdi.

Dikkate değer jeopolitik istikrara karşın, bu dönemin anlatıları yaygın bir şekilde yüzyılın sonunu noktalayan bunalımları ve özellikle 1798-9'da Mısır'daki Napolyon istilasını, daha derin siyasal sorunların kanıtı ve gitgide bozulan toplumsal ve ekonomik koşulların tanıtı olarak görür. Bu mutabakat, geç dönem sömürgecilik ve Soğuk Savaş dönemi araştırmacılığıyla kalmayıp,[1] Arap ve Türk milliyetçi anlatılarına da rengini verdi. Sınır boyundaki Bağdat'ta Davud Paşa (h. 1817-31) ve Kahire'de Mehmed Ali Paşa gibi (h. 1800-49) yerel ileri gelenlerin meydan okuması, bir "Türk" geçmişi yadsımaya ve henüz oluşmamış bir ulusu tanımlamaya hizmet etti.[2] Geç Osmanlı döneminde İstanbul merkezli yönetimin savunucuları, taşranın gücünü kötülediler ve Türkiye Cumhuriyetinin *étatisme*'inin

1 Krş. Gibb ve Bowen 1957; Lewis 1968.
2 Abou-el-Haj 1982; Fahmy 1997.

öncülüğünü yaptılar.[3] Bütün bu versiyonlarda, merkezi devlet ile yerel yetkililer arasındaki çatışma, modernliğe giden yolda kanlı, fakat kaçınılmaz uvertürler oldu.

Bu yorumlamaların yoğun şekilde ideolojik ve alışılmamış ölçüde araçsallığı göz önüne alındığında, bu kritik dönemin karmaşıklıkları ve nüanslarından birçoğunu hayata döndürebilmesi, son otuz yılın tarih araştırmalarının en büyük başarılarından biridir. Daha önceki ekonomik gerileme kavramı yeniden değerlendirildi.[4] Bütün nüfuslar ve toplumsal sınıflar artık gölgelerden çıkmaya başladı. Kadınlar, zanaatkârlar, askerler ve köylülerin büyük inisiyatif kullandığını ve devlet adamlarıyla yerel yetkililerin adaletsizliğine karşı koyduğunu öğreniyoruz.[5] Toplumsal değişim veya aracılık hiçbir zaman katı kurumları kösteklemedi.[6] Kadı mahkemeleri, Hanefi kurallarının, kanun ve âdetlerin çağın ihtiyaçlarına uyarlanan yorumlarının odağı oldu.[7] Bu araştırmanın temel yapısı, uzun 18. yüzyılın yeni bir anlatısı için başlıca malzemeleri sağlamakla birlikte, daha büyük eğilimleri yeniden inşa etmek için, eleştirel tarihsel sorunları araştırmak üzere metodolojiye ve çok disiplinli uzmanlık uygulamasına yönelik ciddi bir istekliliğe ihtiyaç var.[8] Aksi geçerli olmadıkça, uzun 18. yüzyılda devlet-toplum ilişkileri üzerine, elinizdeki de dahil olmak üzere, her çalışma Osmanlı Ortadoğusu'ndaki eski rejimi tanımlayan karmaşık cephelerin ancak şöyle bir görünüvermesini sağlayabilir.

SİYASAL DEĞİŞİMİN KOORDİNATLARINI SAPTAMAK

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğundaki "emperyal gerileme" ile devlet-toplum ilişkileri arasındaki bağlantı gibi kurumsallaşmış düşünceler, tarihçilerin en iyi çabalarına karşın, sosyal bilim kuramında olduğu kadar, popüler tarihlerde de varlığını sürdürüyor. Tarihçiler, siyasal adem-i merkezileşme varsayımı da dahil, sosyal bilimsel paradigmalara doğrudan karşı koymakta hâlâ tereddüt halinde. Artık para birimi, kadrolar ve ticaret akışının, imparatorluğun en uzak köşelerini bile birbirine bağladığını bilmemize karşın,[9] kişiler ve kaynakların dolaşım

3 Alkan 2000: 89.
4 Owen 1978: Genç, 2000.
5 Faroqhi 1992; Zilfi 1997.
6 Genç 1975; Gran 1979; Baer 1980.
7 Gerber 1994.
8 Zarinebaf ve diğerleri, 2005. Vehhabilik (Haj 2008) gibi kitlesel hareketlerin yeni yorumlamaları, Afrika, Ortadoğu ve Güney Asya'da ideolojiler ve dinsel ağlar üzerine daha uzun ömürlü ve karşılaştırmalı araştırmalara olanak vermektedir.
9 Pamuk 2000: 189.

kalıplarının yeniden inşası henüz çok geriden geliyor.[10] Kaldı ki, tarihsel jargona sızmış olan "yerelleşme" veya "yarı-özerk" gibi hüsnütabirler,[11] ne sosyolojik tezlerin determinizminin yerini alıyor ne de dayandıkları Ortadoğu'nun siyasal kültürüne dair normatif hükümleri sorguluyor. Kısacası, münhasır araştırmalar genelleştirici iddialara parça parça yaklaşır veya tek bir bölgedeki ayrıksı gelişmeleri vurgularken, imparatorluğu bağımsız bir bütün olarak yeniden yorumlamaktaki isteksizlik, hâlâ daha büyük kavramsal varsayımların tartışmasız devamına fırsat veriyor.

Bu varsayım da modern hükümete doğru benzersiz, batılı bir yolun, veya küçük bir revizyonla, kesişmeyen çoklu yolların, modern siyaset kuramının temel ilkesi olarak kaldığıdır.[12] Çok sıklıkla bu tarz sosyal bilim kuramının *idéefixe*'inin bir kurbanı olmakla birlikte, Osmanlı tarihine zaman zaman daha sistemli ve eleştirel tarzda yaklaşımlar da olmuştur. Siyasal değişimin yeniden inşa edebileceğimiz koordinatlarının tümünü, ekonomi ve coğrafyanın bütünleştirici rolüne vurgusu ve toplumsal yapı, mübadele ve maddi kültür üzerine titiz analizleriyle birlikte, genelde kuşaklardır *Annales* ekolünün etkisi altındaki bu tür kolektif çabalara borçluyuz. Sosyologlar bu yaklaşıma, Akdeniz'in etkileşimli jeopolitik arenaları dahilindeki kapitalist gelişmeye ve devlet oluşumuna bağlamsal ve ilişkisel yaklaşımları vurgulayarak karşılık veriyorlar.[13]

Son otuz yılı aşkındır, Osmanlı-Avrupa ilişkilerine ve tarımdaki kapitalist dönüşüme biraz fazla ağırlık vermekle birlikte, Osmanlı topraklarındaki toplumsal ve ekonomik değişimi anlamaya adanmış bir forum ve araştırma gündemi sağlayan dünya-sistemi *école*'ü özellikle etkili oldu.[14] Liman kentleri, imalat, ticaret ve salgınlar üzerine önemli araştırmalar, 18. yüzyıl boyunca Osmanlı nüfus, ticaret ve kent yapılarının diğer kilit yönlerini açığa çıkardı.[15] Kurumsal değişim perspektifinden, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa'daki başlıca ticaret ortağı ve müttefiği olan Fransa'nın ilişkilerinin incelenmesi, gerek diplomasi gerek mübadelenin rolüne değerli kavrayışlar sağladı. Ethem Eldem'in 18. yüzyılda Akdeniz'deki mali muameleleri haritalaması, kredi ve altın-gümüş akış biçimlerinin yanı sıra imparatorluğun kendi içinde fon transferinde kullanılan

10 Mevcut yasal, bürokratik ve dinsel kurumsal birincil kaynakları derlemeleri üzerine bkz. Hoexter 1998b.
11 Açıkel 2006'yı Hathaway ve Barbir 2008:8 ile karşılaştırınız.
12 Sachsenmaier ve Eisenstadt 2002'yi, İslamoğlu ve Perdue 2008 ile karşılaştırınız.
13 Wallerstein 1974; Tilly 1990.
14 Krş. İslamoğlu-İnan 1987; Keyder ve Tabak 1991.
15 Raymond 1973-4; Panzac 1992; Eldem ve diğerleri, 2005: 1-16.

yabancı araçların yaygın kullanımını incelemek yoluyla, devlet oluşumunun o zamana değin hesaba katılmamış bir boyutunu ortaya serdi.[16]

Mübadele ilişkilerinin bir yeniden incelemesi, denizaşırı ticaret kolonilerinin yerel nüfuslarda yarattığı kültürel etkiyi ayırt edip belirlemeye yardım ediyor. Avrupa ticareti, misyoner faaliyetleriyle el ele yürümüştü. Uzun 18. yüzyıl boyunca, misyonerler yerel din adamlarını ve sivil nüfusları Katolik Kilise Birliğine katılmaya ikna etmekte başarılı oldular; söz konusu kiliseleri Roma'ya yaklaştırmakla kalmayıp, Hıristiyan uyruklarla Müslüman ve Yahudi komşuları arasındaki siyasal uçurumu da genişleten bir süreç oldu bu.[17] Değişen mezhep dengesi yalnız Akdeniz kıyı şeridiyle kısıtlı bir görüngü değildi. Karmelitler gibi diğer Katolik tarikatlar, İran'a gitmek üzere Anadolu'yu bir uçtan bir uca aştılar ve Diyarbekir ve Basra'da uydu misyonlar kurdular. Katolik tarikatlarına yönelik Fransız himayesi, yeni Katolikler ile Rum Ortodoks ve Ermeni Gregoryen kiliseleri arasındaki siyasal bölünmeleri derinleştirmekten başka bir şey yapmadı. İhtidayı önlemek için, Ortodoks din adamları, hatalı kilise cemaat mensuplarını kadırga forsalığı ve sürgünle cezalandırmak için devletin baskıcı kolunun yardımına başvurdular. Mamafih Suriye, Mısır, Kürdistan, Irak ve Arabistan'ın Müslüman kent sakinleri ve aşiret konfederasyonları veya siyasal olarak başat Sünniler ile Rum, Ermeni, Kıpti, Süryani, Şii, Yahudi, Roma ve Yezidi toplulukları arasındaki değişim halindeki ilişkilerdeki tek etken Avrupa nüfuzu değildi.[18]

Osmanlı devletiyle yabancı devletler arasındaki etkileşimin kültürel ve kurumsal boyutları, Akdeniz çapındaki koşulların etkisini gölgede bırakmamalıdır. Dünya-sistemleri analizlerinde Faruk Tabak'ın *The Waning of the Mediterranean* adlı çalışmasının (2008) başlattığı "ekolojik dönüş" Osmanlı deneyimini küresel zaman çerçevesine yerleştirmeye yardımcı olur. Tabak'ın anlatısında uzun 18. yüzyıl, ortaçağ sonu döneminde başlayan "küçük buz çağı"nın zirvesini oluşturur. Bu iklim konjonktürü, şimdiye dek kafa karıştıran emperyal politika kararlarını ve kurumsal değişimleri açıklamaktadır. Kapitalin Akdeniz'den Kuzey Avrupa'nın ekmek sepetlerine kayması, imparatorluğun batıya yönelik kararlı ilerleyişinin dinsel ideoloji kadar, dünyevi güdülere de borçlu olduğunu düşündürüyor. Bunu şimdi Akdeniz köylüleri, göçebe hayvan yetiştiricileri, zanaatkâr ve tüccarının yönetsel tepkilere uyarlanmalarını çarpanlarına ayırmak yoluyla, devlet-toplum ilişkilerinin temelini oluşturan ilkelerin önemli yeniden yorumlamalarının izlemesi gerekiyor.

16 Eldem 1999.
17 Masters 2001.
18 Abdullah 2001; Winter 2010.

İlkin, Celali döneminden itibaren köylüleri sahil kesimlerinden dağlara çekilmeye zorlayan güçler arasında, alçak alanlarda tarım yapmanın gitgide daha riskli hale gelmesi bulunuyordu. Aslına bakılırsa, Suraiya Faroqhi'nin sıkça gözlemlediği gibi, köylü tepkileri pragmatik nitelikteydi.[19] Hükümdarlarına başkaldırmak yerine, James C. Scott'ın "zayıfın silahı" olarak adlandırdığı çareye başvurdular: Doymak bilmez eşkıya ve devlet yetkililerine *kaçgun* yöntemiyle karşılık verdiler. Ne ki, köylülüğün vadilerden ve sahil şeritlerinden çekilmesini, sadece hayatta kalma stratejisi olarak görmek hatalı olur. Çiftçiler, dağ eteklerinde Atlantik'ten gelen ekinleri hem geçimlerini sağlamak hem de ticari değeri yüzünden yetiştiriyorlardı; genişleyen kentlerin yakınındaki köylere yerleşmelerinin nedeni, bunun pazarlara yakın olmayı olduğu gibi, yağmacı haydutlar veya göçebe hayvancılardan daha iyi koruma sağlamasıydı. Ayrıca aileler yün eğirme ve kumaş dokuma yahut büyüyen kervan trafiği için yük hayvanı yetiştirmek gibi yan istihdam olanakları da buluyorlardı.[20]

İkincisi, "klasik" Osmanlı toprak mülkiyeti gelenekleri ve devlet tevcihleri, sadece yozlaşma veya bürokratik kullanışsızlıktan gerilememişti. Kendini gösteren şey daha çok, yönetsel uygulamaların tedricen toplumsal ve ekonomik gerçekliklere uyum sağlamasıydı. Tarımsal ekonominin, tahıl ekiminden karma ekin yetiştiriciliği ve hayvancılığa doğru dönüşümü ile nüfusların yer değiştirmesi göz önüne alındığında, devlet artık eski toprak tahrirlerine ve gelir tahminlerine olduğu gibi, bunlardan toplanacak vergilerin tımarlı sipahileri desteklemekte kullanmaya da güvenemez olmuştu. Yani, sipahi ortadan kaybolmadı, fakat azalan mahsuller, köylü kaçgunu ve artan mali taleplerin ağır yükü altında kaybolan tımarlar oldu. Daha büyük maddi teşvikler ve daha az düzenleme –çoğu zaman yerel olarak konumlanmış yeniçeriler veya kentli seçkinler olan– tımar sahiplerine, köylü ve göçebe hayvancıların peşine düşmek konusunda daha donanımlı kıldı. Bunun da işe yaramadığı anlaşılınca, devlet, yükümlülüklerini toplu olarak ödeyen köylülerin kendi vergilerini belirlemesine razı oldu.

Üçüncüsü, iklimin kaprisleri ve yol açtığı kötü hasatlar Ege ve Akdeniz'in sahil bölgelerindeki yerel nüfuz sahiplerinin plantasyon benzeri ticari çiftlikler ve büyük ölçekli arazi kiracılığından sermaye birikimi sağlama yeteneğini kısıtladı.[21] Bunun yerine, bu yerel nüfuz sahipleri tarımsal girişimlerini büyük çaplı tefecilikle birleştirdiler.[22] Köylülere vergilerini ödemek ve tohum gibi zorunlu malları satın almakta kullanmaları

19 Faroqhi 1992.
20 Khoury 2006.
21 Veinstein 1975; Keyder ve Tabak 1991.
22 Faroqhi 1991.

için peşin para vermek yoluyla, tarımsal mahsulün riskleri ve tırmanan köylü borçlarından kâr sağladılar. 18. yüzyıl ortasının ekinleri tahrip ederek, açlık ve salgınlara yol açan aşırı soğuk geçen kış mevsimlerinde, kentler kırsal kesime düşman kesildi. Musul, Halep ve Diyarbekir kent sakinleri, açlık çeken köylüleri kent kapısından içeri almadılar. Şam'da *ayan*-paşa As'ad el-'Azam, kent halkını beslemek için köylülerin elinde kalan ne varsa soydu.[23] Dehşet verici düzenlilikte ziyaret eden veba, 1798 Napolyon istilasından yedi yıl önce İskenderiye ve Kahire'de kol geziyordu.[24]

Açıktır ki, bu makro-çevresel etkenler, kent ile kırsal alan arasında olduğu gibi, merkezi devlet yetkilileri ile yerel temsilcileri arasındaki daha uzun vadeli iktidar kaymalarını da açıklamaktadır. Yüzyıl içinde kentsel bir orta sınıfın büyümesi, bütün bu doğal âfetlere, yöneticilerin gelişlerinin düzensizliğine ve merkezi devletin değişen mali taleplerine karşın, Ortadoğu kentlerine toplumsal ve siyasal bir ahenk getirdi.[25] Yeni tüketim kalıpları ve Akdeniz, Atlas ve Hint okyanusları arasındaki uzak mesafeli ticaret bağları, ticari üretimi harekete geçirdi. Kuzey Avrupalılar İskenderiye'den Antep ve Ankara'ya dek çeşitli kentlerde üretilen boya maddeleri, pamuk ipliği ve tiftik dokumalar dahil, ham, mamul ve yarımamul maddeleri tüketiyorlardı. Varlıklı kent sakinleri Bursa ve Tokat gibi Anadolu kentlerinin dış kesimlerinde bahçeler kurdular. 18. yüzyıl Kuzey Suriye'de eşi görülmemiş şekilde tarımsal toprakların devredilemez mülklere (*evkaf*) dönüştürülmesine tanık oldu.

Cepheye bağlı olarak, çevre koşulları imparatorluğun askeri lojistik faaliyetini de kısıtlıyordu. Tarımsal ekonominin kuzeye doğru kayması, büyük piyade bölüklerinden oluşan ordulara erzak, yük hayvanı ve yem tedarik eden kesimlere yeni fırsatlar sağladı.[26] Muharebe meydanlarına en yakın bölgelerde büyük yerel hâkimlerin ortaya çıkmasına şaşmamak gerek: Rumeli ve Karadeniz Anadolu'sunun *ayan* ve derebeyleri, kaynaklara erişim imkânlarını yeni siyasal statüler edinmekte kullandılar.[27] Bunun tersine, Batı Asya ve Dicle-Fırat'ın daha seyrek nüfuslu bölgelerinde asker toplama, başka savunma stratejileri ve ara sıra gerek Müslüman gerekse gayrimüslim kentsel nüfusların eşkıya saldırılarına karşı silahlandırılmasını gerektirmekteydi.[28] Safevilerin halef hanedanları Avşarlar, Zandlar ve Kaçarlarla aralıklı savaşlar, İstanbul'un aşiret konfederasyonlarını iskân planlarına sekte vurdu, çünkü bu nüfuslar seferlerde süvari

23 Grehan 2007: 69.
24 Panzac 1985.
25 Hourani 1969; Meriwether 1999.
26 Sakaoğlu [1984] 1998.
27 Nagata [1982] 1999; Aksan 2007.
28 Murphey 1999: 190.

kuvvetleri sağlıyordu. Suriye çölünde, Yukarı Mısır'da ve Kürt sınır boylarında İstanbul, imparatorluk çapındaki iletişim, ticaret ve Hicaz'a hac kervanlarının korunmasında kırsal nüfusların yarı-kalıcı bir seferberliğine bağımlıydı.

Merkezi yönetim, Batı Asya'daki yerleşim kalıpları ve kısıtlı ulaşımı telafi etmek için denenmiş ve sınamadan geçmiş "tedarikçilik" politikaları uyguladı.[29] Askeri öncelikleri karşılaması ve Osmanlı seçkinlerinin başlıca amaçları olan tüketim kalıplarını tatmin etmesiyle, tedarikçilik, arzı sürdürmek ve gümrük vergilerinin toplanmasını kolaylaştırmak üzere, bölgeler arası ve uzak mesafeli ticareti idari merkezlerden geçecek şekilde kanalize etmeyi gerektiriyordu.[30] Yerel imalatçılar ve çiftçiler savaş dönemlerinde devletin ihtiyaçlarını karşılamaya zorlanmasına karşın, bu üreticilerle devlet arasındaki karşılıklı bağımlılık müzakereye pay bırakıyordu. Kırsal bölgelerdeki halk, askeri karakollara gereken işgücünü sağlamanın ve kervansarayları korumanın karşılığında vergi muafiyetleri elde ediyordu. Savaş için maliyetine veya ona yakın fiyatlarda yelken bezi üreten kentsel loncalar, yeterli hammadde arzı teminatıyla ödüllendiriliyordu. Yerel mahkemeler lonca şeyhlerinin imtiyazlarını destekliyor ve kadınlar dahil, lonca mensubu veya yeterli ustalıkta olmayan üreticilerin, loncanın üretim tekelini baltalamasını önlemek konusunda çok titiz davranıyordu.[31] Tedarikçilik Osmanlı kentlerinde loncaların toplumsal ve siyasal gücünü, ertesi yüzyılın epey ileri yıllarına dek pekiştirmeyi sürdürdü.[32]

OSMANLI ESKİ REJİMİ: ÇIKARLARIN DÜĞÜM NOKTASI

Uzun 18. yüzyılın Akdeniz çapındaki ekonomik ve kurumsal koordinatlarını belirlemek, tarihçileri Ortadoğu'nun siyasal örgütlenmesinin özgüllüğünü tanımlamak gibi göz korkutucu bir görevden muaf kılmıyor. Klasik sonrası dönemin araştırmacıları, Osmanlı devletinin değişen doğası sorunundan sakınmamışlardır.[33] Yine de, bazı anlamlarda "devlet"i bu ölçekteki bir emperyal bağlama oturtma çabasının kendisi bile, boşuna bir uğraş olabilir. Bu erken modern dönem siyasi varlığını –ister "hanedan" devleti, aydınlanmacı despotizm ister mutlakıyet olsun– kıtalara ve yüzyıllara yayılmış, çeşitlilik gösteren nüfuslara ve koşullara yanıt veren bir yapıyı tanımlıyor gibi yapma derecesinde her türlü taksonomi veya

29 Genç 2000.
30 Erim 1991.
31 Akarlı 2004; Zarinebaf 1998.
32 Chalcraft 2004: 15-16.
33 Örneğin Piterberg 2003; Abou-el-Haj [1991] 2003; Berktay ve Faroqhi 1992.

sınıflandırma, tarihsel gerçekliklerle ters düşer. Osmanlı eski rejiminin bir ayağı eskideyken diğeri yenideydi.[34] Öte yandan *mutatis mutandis*, Osmanlı "devleti" yakından ve uzaktan bakanların gözünde, geçmişle sadece alışkanlık, söylem veya imparatorluk seçkinlerinin çıkarının zorlamasından öteye giden özelliklerini ve bağlarını alıkoydu.[35] Öte yandan taşra "devleti," 19. yüzyıldaki Tanzimat'a dek tımar gibi klasik kurumlarını alıkoymasına karşın, fiili yönetsel uygulama, görece yeni, nicel olarak ve bundan dolayı nitel olarak devletle toplum arası ilişkinin doğasını dönüştüren mültezimlere devredildi.

Bir eski rejim olarak Osmanlı hükümranlığının karmaşık "devlete özgü" niteliklerine atıf yapmakla, merkezi devletten çok daha geniş bir yapıyı tanımış olabiliriz.[36] Eski rejim, hem bürokrasinin resmi, yetkili kadrolarının, askeri birimlerinin ve devletin kazai temsilcilerinin hem de işlev görmesine katkıda bulunan herkesin ve her şeyin bir toplamıydı. Gelgelelim, 1703'ten sonra yine İstanbul'un kent mahallelerinde kök salan merkeziyetçi aygıtının, erişim ve kapsamı kısıtlı kaldı; hem de yararlandığı gücün çoğulluğuna ve süregiden simgesel meşruiyetine karşın.

Eski rejim döneminde hâkimiyet, kadrolar hiyerarşisinin, kumanda örgütlenmelerinin ve nüfuz tekniklerinin kesişme noktasına tekabül ediyordu. Payitaht, hanedan ve sarayın mevkii olmanın ötesinde, askeri personel, bürokratlar, devlet ricali, saray ve geçit mahallerinin merkezi olarak hizmet etti. Büyük zenginlik ve üretken kapasite yoğunlaşmalarının barınma mekânı oldu. Hükmetmek aynı zamanda bir enformasyon sanayii, teknikler ve terimlerin bir takas odası, hesapların ve kayıtların tutulma yeriydi. Haklar ve imtiyazlar İstanbul arşivlerinde tescil ediliyordu: Hiyerarşiler kamusal ritüeller, onur nişanları, şeref kaftanları ile kutlama merasimlerinde ilan ediliyordu. Önemli bir husus da, merkezi devlet seçkinlerini taşradaki ortaklarıyla bağlantılandıran bu gibi fermanların yanı sıra merkezi itibar ve sikke hazinesinden iktidarın yeniden dağıtılmasıydı.[37]

Taşradaki uyruklarının gözünde, eski rejimde var olduğu haliyle devlet, sadece soyut bir güçten ibaret değildi. Köylüler ve kent halkı, uzak bölgelere giderken imparatorluk ordularının geçişine, yeni atanan yöneticilerin maiyetleri, müfettişler, hazineden gelen vergi memurları ve cepheye gidecek asker, hayvanlar ve malzemeyi toplamakla görevli diğerlerinin faaliyetlerine tanık oluyordu. Hazine memurları, eski sipahi hiyerarşisinin sefere gitmeyen üyelerinden askeri hizmet bedeli topluyorlardı. Ana-

34 Salzmann 2004.

35 Bonner ve diğerleri, 2003.

36 Salzmann 2004: 13-24.

37 *A.g.e.*, Bölüm 2.

dolu ve Suriye'de sancakbeyleri ve sipahiler köy yaşamının demirbaşlarıydı ve kent ileri gelenlerinin arasında yer alıyorlardı. Kadı mahkemesi, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler için aynı şekilde her yerde bulunan ve imparatorluk hükümranlığının daimi ifadesiydi. Güneydoğu vilayetlerinin Kürt "hükümet"leri gibi bazı sınır bölgelerinde, resmi sancak bölümlemesinden önce İstanbul (Şafii kültürde) bir Hanefi kadılığı kuruyordu. El-Ezher medresesi Mısır için yetkin kadıları fazlasıyla yetiştirmesine karşın, Osmanlı Hanefi mezhebinin egemenliği Kuzey Afrika'daki Maliki ağırlıklı bölgelere dek uzanıyordu.

17. ve özellikle 18. yüzyıl boyunca, kadı ve mahkemesi, eski ve yeni hükümranlık biçimleri arasındaki gevşemeyi toparladı. Kadılar gitgide artan bir yetkinlik ve sorumluluklar yelpazesi edindi. El kitapları, kadıların vereceği hükümlerin daha ince noktalarını ve iktaya vermenin ve vergilendirmenin yeni biçimleriyle baş etmesini sağladı. Mahkeme, *avarız* da dahil olmak üzere nakit vergilerin kasabalar ve köylerin arasında bölüşümünü kaydediyor ve gayrimüslimlerin 1691 sonrası baş vergisinde (*cizye*) kişisel zenginlik temelinde yükümlülükleri saptıyordu. Gümrük vergileri, pazar fiyatları ve ticari vergilendirme kadıların nezaretinde kaldı. Kadılar memurlara karşı şikâyetleri iletir ve hukuk davalarına bakarken, aynı zamanda gelen emirleri, ödeme makbuzlarını ve mukataaları da kaydeden bir tür noterlik işlevini yürütürlerdi. Kadılar, aile meseleleriyle de yakından ilgileniyordu: Boşanma, miras ve evkaf da dahil diğer mülk düzenlemelerinde de yetkiliydiler.[38] İlgili Avrupalı devletlerin konsoloslarının yokluğu halinde, antlaşmalarda karar mercii dahi oluyorlardı.

Böylelikle kadı, vilayetlerde imparatorluk hükümranlığını veya Najwa el-Qattan'ın Şam mahkemesiyle ilgili belirttiği gibi, "hukukun bölgeselleştirilmesi"ni temsil ediyordu.[39] Ne ki, mahkemesi aynı zamanda hâkimiyetin sınırlarını da ifade ediyordu. Kadıların kazai alanlardaki yetkisi genişlerken, hukukun uygulanmasına ilişkin yetkileriyse aynı oranda büyümedi. İdam da dahil olmak üzere ağır fiziksel cezaların uygulanması vali, sancakbeyi gibi laik (*örfi*) yetkilerin ödevi olarak kalacaktı. Sanıkların mahkemeye ihzarı veya hükümlerin infazında, kadı, mücrimleri yakalama, gözaltına alma veya sürgün etmek konusunda yeniçeriler de dahil olmak üzere tüm askeri güçlerden yararlanıyordu. İstanbul, mahkeme hâdimleri veya kentsel bir tür inzibat yetkilisi olarak işlev görecek uzmanlaşmış birimler yarattıysa bile,[40] eyaletlerde ve kırsal kesimde yargılama ve infaz arasındaki işbölümü pek de iyi tanımlanmamış olarak kalıyordu.

---

38 Ergene 2008.

39 Al-Qattan 2007: 202.

40 Zarinebaf 2010; Salzman 2000.

Kaldı ki, İstanbul'daki yeniçerileri dizginleme ve payitahtta yargılayanlar ile kanunu uygulayanlar arasında bir dengeyi yürütme çabalarının beklenmedik sonuçları da oldu. İstanbul 18. yüzyılın ilk yarısında istenmeyen askeri birlikleri ve kumandanlarını uzaklaştırdıkça, eyaletlerdeki yeniçerilerin sayısı üç katına fırlamıştı. Mısır'da, Anadolulu bir göçmen ve yeniçeri kumandanı olan Mehmed Kazdağlı, Kahire usulünü izleyerek, diğer altı yeniçeri bölüğüne hâkim olup yerel rakipleri bertaraf eden güçlü bir maiyet kurdu. Yine de bütün yeniçeri bölükleri en tepeye tırmanamadı. Orta Irak'ın yeni valisi Hasan Paşa (h. 1702-24) ile oğlu ve halefi Ahmed Paşa (h. 1724-47) kendi askeri maiyet kapılarını kurduğu anda, Bağdat garnizonu artık işe yaramaz olmuştu. Yeniçeriler bu kez Musul'a yerleştirildiler.[41]

Bu toplumlar için yeni olan şey, askeri seçkinlerin iktidarlarını kullanmak için, aksi halde kuşku götürür nitelikteki yönetimlerini, gerek simgesel gerekse toplumsal bir dizi gereçten yararlanmalarıydı. Bazı gelişmiş melez kimlikler din veya soy kökenlerine dayanırken, saflarını Anadolu'dan toplanmış askerlerle dolduran Cezayir birlikleri gibi bazı birliklerse kendi Türk etnik kimliklerine bir imtiyaz simgesi olarak sıkıca yapıştılar.[42] Tersine, Tunus'taki yeniçeriler de asimile olmayı seçerek, aralarındaki askerlerin yerli kadınlardan doğan çocuklarını saflarına kabul ettiler. Şam ve Halep'teki yeniçeri bölükleriyse kendilerini paralel örgütsel çizgilerde devam ettirirlerken, başından sonuna değin "yerel" (*yerliye*) düzeni, dışarıdan gelenlerden ayırdılar. Bununla birlikte, her iki birlik de kumandanlarını İstanbul'dan talep ediyorlardı.[43] Aslına bakılırsa, Kahire'nin Kazdağlı beyleri de dahil olmak üzere, neredeyse tüm taşra birimleri, bir İstanbullu kumandan, saray veya diğer imparatorluk seçkinleriyle yakın bağlarını sürdürdü.[44]

Askeri hiyerarşiye saygı göstermeye ilaveten, Kürdistan ve Suriye'de görevlendirilen ümera da önemli merkezi devlet kapılarının yerindeki temsilcileri olarak hizmet etti.[45] Burada, taşrada veya İstanbul'da yerleşik "emperyal" kapı arasındaki benzerlikleri ve farkları anlamak önemlidir. Her iki örnekte de kapı, lider ile astları arasında karşılıklı bağımlılığı besliyordu. Ölümlerinden sonra müsadereyle yüz yüze olan seçkinlere servetlerini ve bağlantılarını tek bir kuşağın ötesine taşıma imkânı veren bir sermaye teraküm aracı olarak hizmet etti. Operasyonel ve örgütsel kabil

41 Mantran 1989: 353.

42 Shuval 2000c ve bu derlemedeki makalesi: Bölüm 18.

43 Rafeq 1966.

44 Hathaway 1992.

45 Abou el-Haj 1984: 9-13.

koşutluklara karşın –üst düzey bir bürokrat veya (deniz-kara) askeri yetkilinin önderliğinde– sultani kapının (*bâb-ı hümayun*) egemen düzen sayesinde daha üstün bir iktidarı vardı. İstanbul'da daimi bir personelle olan bağıyla, emperyal kapı, ilişkide olduğu kişileri ve bağlılarını "geleneksel" olarak tevcih edilen mülkler çapında ve çeşitli temsilciler aracılığıyla birçok eyalete yayılan iktidar kesitlerinde sıkıca birleştirebiliyordu.

Emperyal kapı, eski rejim egemenliğinin temel payandalarından biri olarak kaldı. Sayıları pek çok mensubunu birleştirme ve destekleme ihtiyacı diğer kurumsal gelişmeleri getirdi. Bunlar arasında belirgin şekilde eski rejimin yeniliklerinden olan, kayd-ı hayat şartıyla tahsis edilen mukataalar (*malikâne mukataa*) vardı. Fransız toprak tahsis sisteminde olduğu gibi, ömür boyu kiralamalar, imparatorluğun mali altyapısında kayda değer bir genişlemeyi harekete getirmekle sonuçlanan, devlet kaynaklarının modern dönem öncesi bir "özelleştirilmesi"ni temsil ediyordu. 18. yüzyılın ilk on yılında ömür boyu kiralama olarak artırmaya çıkarılan yaklaşık 1 milyon kuruş gelirli bir başlangıç tahsisi, imparatorluk bütçesinin sadece küçük bir bölümünü temsil ediyordu. Bununla birlikte, devlet Balkanlar ve Orta Anadolu'daki yüksek ürün veren en değerli arazilerinden bir kısmını, merkezi devlet seçkinlerinin kullanımına ayırdı.[46] Emperyal kapılar, hesapları tutan, hazinedeki yeni taahhütler için teminatları veren ve işletme giderlerindeki açıkları kapatan Hıristiyan ve Yahudi bankerler ve muhasebeciler ile kiraları toplayıp teminat mektupları, nakit veya mallar olarak fonları İstanbul'a aktaran yerel temsilciler ve müteahhitlere bel bağlıyordu. Büyük taahhütlerin bölünmesi, hem kapılar arasındaki bağları hem de ödenen maaşları güvenceye alıyordu.

Devlet gelirleri üzerine daha büyük ömür boyu kiralamaların açık artırması, idaresi ve gelir transferleri, eski rejimin hâkimiyet sisteminin hakiki denebilecek bir mikrokozmosunu temsil eder. Seçkin kapıları ve paşaların maiyetleri, bu mukataalardan yararlanan bireylerden yalnızca bazılarıydı. İmparatorluğun en değerli mukataalarından bazılarının yıllık gelirleri, diğer devlet kadrolarının maaşları ve harçlıkları olarak ayrılıyordu. Örneğin, Doğu Akdeniz limanlarından giren tütün, enfiye ve kahve vergileri üzerindeki ömür boyu mukataalar Edirne, İstanbul ve Bursa'nın en büyük camilerinin personeli olan imamlara ve diğer din adamlarına dağıtılıyordu. Yüzyıl boyunca, gerek bu devlet destekli ulema gerekse kadın bağlıları –dullar ve evlenmemiş kız çocukları– aynı zamanda ümera kapılarını da destekleyen, iktaya verilen devlet varlıklarından gelen günlük harçlıklardan yararlandılar.[47]

46 Genç 2000.
47 Salzmann 2004: Bölüm 2.

YERLİ HÜKÜMET

İstanbul'daki merkezi aygıt, kadroları ve kurumları, uzun 18. yüzyılın başından sonuna değin Ortadoğu eyaletlerine hükmetmeyi sürdürdü. Yine de egemenlik, eski rejim iktidarının sadece bir boyutuydu. Benim "yerli hükümet" adını verdiğim fiili yönetim, kentlerde veya kırsal kesimde sıradan ve gündelik iktidar uygulamalarını gerektiriyordu.[48] Günlük işleri denetleyenler çoğu zaman resmi örgütlenmelerin üyeleri olmayıp, 17. ve 18. yüzyıllarda bu taşra aygıtlarında ve devlet ile toplum arasındaki uzlaşmalarda azar azar gelişerek kendini gösteren değişimler aracılığıyla onların yerini alan gruplar oldu. İstanbul, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da bölgesel yönetimler, içlerindeki ve aralarındaki ilişkileri, taşra yöneticileriyle diğer yetkilileri İstanbul'dan göndermek veya rakip taşra seçkinleriyle kapıları arasında çekişmeler yaratmak yoluyla doğrudan ve dolaylı olarak düzenliyordu.[49]

İmparatorluğun tüm jeopolitik yapısı çapında, bölgesel hükümetleri haritalamak, bize aralarındaki bazı temel sosyolojik farkları ele alma imkânı vermektedir. Güvenlik kaygılarının en başta geldiği Irak ve Mısır gibi sınır boylarında, askeri kadrolar işi ele aldılar ve çoğu zaman jeopolitik rollerini, merkezden daha büyük bir bağımsızlığı koparma aracı olarak kullandılar. Ortadoğu'nun iç kesimlerinde, yönetimleri daha az askeri olma eğilimindeki Filistin ve Kuzey Suriye'den Doğu Anadolu'ya dek uzanan büyük ticari ve imalat kentleriyle kasabalar kendilerine özgü, siyasal bir kuşak oluşturdular. Yerel zenginlik kaynakları, merkezle tarihsel bağlar, büyük dinsel kurumların varlığı ve loncalarla ticari sınıfların öneminin yanı sıra daha eski idari biçimlerin yerini, sıklıkla daha içlemleyici bir idarenin almasıyla sonuçlandı. Burada düzenleme mekanizması ne yeniçeri odalarında ne de idari yetkilinin konağında bulunuyordu. Bu, görece yeni bir mali kuruluşa, bir idareci veya mukataalar blokundan oluşup eyaletin idari merkezinde veya civarında yer alan kentsel ve kırsal en önemli nakit gelir kaynaklarından bazılarını içeren bir idareci mevkisine veya f*erme générale'ye* dayanıyordu.

Benzer biçim ve işleve karşın, resmi belgeler bu idarecilere farklı terimlerle gönderme yapar. Mali emsallere dayanarak, *ferme générale* bir defterdarlık, voyvodalık veya muhassıllık olarak adlandırılabiliyordu.[50] İdareciliğin en büyük payı, klasik *mudaraba* ortaklığını andırıyordu.[51] Bir veya daha fazla faal ortak, merkezi devlet yatırımcılarıyla birleşiyor,

48 Salzmann 2004, Bölüm 3.
49 İnalcık 1977.
50 Beşirli 2005.
51 Çizakça 1997.

idareciye maaş veya kârdan hisse ödeniyordu. Diyarbekir voyvodalığı, artık geçersiz makamların maaşlarını ödemekte kullanılan bir dizi gelirlerin yanı sıra haslardan gelen kırsal gelirlerin alelacele bir araya getirilmesinden oluşmuştu. 1697'de voyvodalığın başlıca yatırımcısı, Kürt Milan (Millu) aşiretinden baş muhasibi İsmail Bey'den başkası değildi.[52] Yüzyıl ilerledikçe, bu idarecinin yetki alanı hükümetin yetkesi pahasına büyüdü. Diyarbekir'in idarecisi, önemli nakit vergileri ve mukataaların gelirlerini topluyor, gümrük binasına nezaret ediyor ve askerleri topluyordu; ulema arasındaki en önemli tasavvuf tekkelerinin şeyhlerine maaşlarını ve ödeneklerini tediye ediyordu.

Bu tür idarecilikler Osmanlı İmparatorluğunda da bulunmasına karşın, Ortadoğu'da bu kurumların ayırt edici özelliği, asgari değerde ve çoğunlukla görece küçük ömür boyu tahsislerden oluşmasında yatar. Bu küçük ömür boyu tahsislerin çoğu, has arazilerin, aşiret vergileri ve büyük vergi bloklarının parça parça dönüştürülmesinin sonucuydu. Büyük vergi blokları olarak yeniden toplanmak yerine, bu küçük mukataalar yerel ileri gelenlere ayrı ayrı müzadeyle verilmişti. Vergi toplama ve diğer idari faaliyetlere yerel katılımı teşvik etmek, bu ömür boyu tahsis sisteminin beyan edilmiş niyetiydi: İmparatorluk çapında ömür boyu tahsisin uygulanmasına izin veren 1695 fermanı, yüksek konumlu seçkinlerden hiç söz etmez. Daha çok, Doğu Anadolu, Suriye, Kürdistan ve Irak'ın *ayan*ları (yani Müslüman ileri gelenleri) tarımsal toprakları ihya etmeye girişecekti. Ferman, uzun vadeli, miras güvenceleriyle birlikte yarı-temlik sağlaması, kısa vadeli mültezimlerin açgözlülüğünün kışkırttığı harap olmuş tarlalar ve köylü kaçgununun yarattığı kısır döngüye bir son vereceğini belirtiyordu.[53]

Merkezi devletin ömür boyu tahsisi öne çıkarması öncelikle mali sıkıntılardan ileri geldiyse bile, taşra ayanı imparatorluk ortakları haline gelme fırsatını kaçırmadı. Ömür boyu tahsis, rüşvete dayalı bir girişimi soylulaştırdı: Ayana, bir sipahinin tımar sisteminden sağladığı çıkarlara denk imtiyazlar ve sorumluluklar getirdi. Önceki mukataaların üç ila altı yıllık süresinin tersine, ayana hisseleri aile üyeleri arasında böldüğü ve köylerdeki ve tarlalardaki sözleşmeli mülkleri çocuklarına devrettiğinde devam edecek hak iddiaları konusunda devlet desteği teminatı verildi. Siyasal ve sosyolojik bir süreç olarak ömür boyu tahsis, devlet seçkinleri, yani *askeri* sınıf ile taşra ileri gelenleri, yani *beledî* (Arap vilayetlerinde tanımlandıkları gibi) sınıf arasındaki çizgileri bulanıklaştırdı.[54]

---

52 BOA, Bab-ı Defteri Başmuhasebe Kalemi Defterleri, no. 1814.

53 Genç 1975: 245, 251.

54 Grehan 2007: 65; Abdel Nour 1982: 392; Meriwether 1999: 30-68.

Başta Ortadoğu'nun iç kesimlerinde olmak üzere, taşra idare biçimleriyle benzer olmakla birlikte, yerli hükümetin oluşumunu anlamak, tek tek mali idarelerin incelenmesini gerektiriyor. Akdeniz ile Hint Okyanusu arasında büyük antrepolardan biri olup yüzyılın sonuna gelindiğinde 100.000 nüfuslu bir kent olan Halep, daha iyi araştırılmış örneklerden birini sunar. Ayan aileleri yerel yönetimde gitgide artan bir rol üstlenmişti. İhaleler, onların katılımlarını meşrulaştıran bir yeniden dağıtım merkezi işlevi görmekteydi. 1696 ve 1698 tarihli ilk taşra müzayedesinin kayıtları, başlangıçta merkezi devlet seçkinlerinin ve vilayette yerleşik askeri ve bürokratların açık artırmaya hâkim olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte, birçok diğer yatırımcının yerel toplumdan geldiği ve Halep'in kendi yetiştirdiği ulema üyelerini içerdiği de anlaşılıyor. Altı yıl sonra, taşralı müteahhitlerin sayısı arttı: 1703'te merkezi devletle resmi bağı olmayan 153 müteahhit, askerilere üçe bir oranında baskın gelmişti.[55]

Yüzyıl ilerledikçe, vergi toplama ve kırsal idareye kent ayan ve ulemasının katılımı, Halep'in ömür boyu tahsislerine yatırdıkları sermayeyle birlikte büyüdü.[56] Öngörülemeyen koşullara karşın, tarımsal ekonomi bu aileler için büyük bir cazibe kaynağıydı. Komşu kazalardaki ekilebilir araziler 18. yüzyılda büyük bir hızla evkafa dönüştürüldü.[57] Köyler kent nüfusu için temel gıda maddelerini sağlıyor ve Antakya gibi yerlerde, pamuk ve tütün gibi nakit para getiren ekinler yetiştiriliyordu. Araştırmacılar, yerel yeniçerilerle birlikte, çok sayıda ömür boyu tahsisler aracılığıyla tarımsal sektöre hâkim olan bir avuç önde gelen ayan ailesini belirlemişlerdir;[58] köyler ve tarlalarda malikâneleştirilmiş gelirlerin değişen ölçek ve değerleri yüzünden, küçük kırsal mukataaların müzayedeleri, daha mütevazı güçteki bireylerin kırsal ekonomiye giriş noktası oluşturmayı sürdürmüştü.

Malikâne hisse sahiplerinin adlarını ve kırsal varlıklarını kaydeden 1787 tarihli bir defter, Halep'in yönetici sınıflarının bir başka "enstantane fotoğrafını" verir. Bileşimlerindeki kayda değer bir değişim, dinsel ileri gelenlerin (seyyid, şeyh ve efendi) ağırlıklı varlığıdır. Yatırımlarının değeri 47.248 kuruşa veya yerel sistemdeki teminatların %24'üne ulaşmıştı.

55 BOA, Maliyeden Müdevver Defterleri [MMD], no 1637 ve 730.

56 BOA, MMD no. 4748 (1695-8), 1637 (1703), 9565 (1787). Halep'in malikâne mukataa teminatları 1703'te 145,877 kuruştan, 1787'de 196.683 kuruşa yükselmişti; Şam'daysa 1703'te 39, 296 kuruştan 1787'de 89.093 kuruşa çıkmıştı.

57 Thieck 1985.

58 Dinsel bir ileri gelen ve eski nakibüleşraf olan Tahazade Muhammed Çelebi, tek başına toplam malikâne mukataaların %18.5'unu elinde bulunduruyordu. Büyük aileler (Tahazade, Şehbenderzade ve Hünkârlızade gibi) tarımdaki toplam malikâne mukataalarının %50'sine sahiptiler (*A.g.e.,* 129).

Artık yerel kolluk güçlerinin hepsi bir araya geldiğindeki kırsal varlıklarına rakip olmuşlardı. Kentin gıda arzındaki denetimlerini defalarca kendi siyasal avantajlarına kullanan yeniçeri kumandanlarının[59] yatırımları 58,653 kuruş tutuyordu. Ne yerel ulema ne de herhangi bir merkezi devlet kadrosuna mensup olan yerel seçkinler, kırsal yatırımların en küçük parçasına sahipti: 30.909 kuruş (%17.5). Genelde, mukataalar ortaklıklar halinde alınıyordu. Tarımsal gelir kaynaklarındaki 283 malikâneden sadece 93'ü tek bir müteahhit tarafından alınmıştı.[60] Tablo 27.1'in gösterdiği gibi, belirli bir malikânede ortakların sayısı, yatırım değeriyle ters orantılıydı.

Tablo 27.1 ayrıca Halep muhassıllığında kırsal müteahhitlerin ekonomik (ve siyasal) katılımının farklı ölçeğini de gösterir. Malikâne kiracılarının yatırımlarının değerine göre bir dökümü, analizlerde özgül olarak Ortadoğu seçkinlerini dini / laik" veya merkezi devlet/taşra çizgilerinde bölme eğilimi olmak üzere, önyargılı kültürel bölünmelerden yana bir tarafgirliği dengelemek niyetini taşıyor.[61] Önyargılı bölünme yaklaşımı yerine, bu nüfusu yatırımları açısından gözden geçirmek yoluyla, malikâne sisteminin iktidar ve imtiyaz hiyerarşilerini nasıl hem sürdürdüğünü hem de yıktığını görebiliriz. Bir yandan, malikânelerin üst tabaka kiracıları yadsınmaz bir ekonomik hâkimiyete sahipti: Münferiden ortalama yatırımları orta tabakanın üç katı ve en alt tabakanın hisse sahiplerininkininse yirmi sekiz katıydı. En alt katmandan yatırımcılar, Halep'teki ömür boyu kiralanan arazilere yatırılan servetin sadece %7'sini temsil ediyordu. Öte yandan, sadece sayılar açısından bakıldığında, alttaki iki tabaka malikâne kiracılarının büyük çoğunluğunu oluşturuyordu. Halep'teki tüm malikâne kiracılarının tam yarısını, 200 kuruştan aşağı değerdeki sözleşmeleri yapan en alt tabakadan kişiler oluşturuyordu.

Tablo 27.1 Halep'te kırsal-tarımsal malikâne mukataalarında hisseler.

Değer Kuruş olarak	*Hisse sahipleri sayısı*	*Toplamda %*	*Teminat değeri*	*Toplamda %*
Yüksek: 1000+	38	%17	75,640	%55
Orta: 201-999	88	%22	51,582	%38
Alçak: 7-200	136	%61	9,587,5	% 7

Kaynak: BOA, Maliyeden Müdevver Defterleri, no. 9565, ss. 136-48.

59 Meriwether 1987.

60 Diğer isimlerin yokluğu, ikincil müteahhitleri dışlamaz. Aslına bakılırsa, birçok ömür boyu mukataa sonradan başkalarına kiralanmıştır.

61 Krş. Hourani 1969: 41-68.

Kültürel ve siyasal profiller bu ekonomik döküme eklendiğinde, Halep'in yönetici sınıflarının muazzam mesleki heterojenliğini çok daha iyi görebiliyoruz. Merkezi devlet seçkinleri (büyük çoğunluğu İstanbul'da sakin olan) en değerli vilayet kaynaklarında denetimlerini sürdürürken, alt katmanlar, hepsi kentin içinde veya komşu kasaba veya köylerde ikamet eden, kültürel ve siyasal olarak ayrı grupların yatırımlarının göreli eşitliğiyle dikkati çekiyordu. Orta katman en çeşitlilik gösterendi: Ulema ve eşraf (kişi başı ortalama 472,5 kuruşla) tüm yatırımların yaklaşık %41'ini elinde tutarken, ayan (ortalama kişi başı 359.4 kuruş) ve yeniçeriler (ortalama kişi başı 533.2 kuruş) kabaca yatırımların geri kalan üçte ikisini aralarında bölüşmüşlerdi.

Kabul etmek gerekir ki, bu mali kayıtlar, Ortadoğu vilayetlerinin siyasal sosyolojisini anlamakta sınırlı bir fayda sağlar. Ayan, ulema, yeniçeriler ve merkezi devlet personelini birleştiren bağların karmaşıklığını tam olarak aydınlatamaz. Halep'in kırsal müteahhitleri arasında ulemanın gittikçe artan önemi, belki de kentin müftüsü, nakibüleşrafı veya kadılarıyla ilişkilerinden kaynaklanıyordu.[62] Bu aktörler arasındaki toplumsal ve siyasal ilişkiler ağı, ancak kısmen belgelenmiş olmakla beraber, muhassıl kayıtları güçlü bir şekilde malikâne sisteminin, İstanbul ve taşra toplumu arasındaki ilişkiyi dönüşüme uğratan bir siyasal sürece katkı yaptığını akla getiriyor. Halep ve ötesinde daha mütevazı toplumsal gruplardan Müslüman müteahhitlerin statüsünü ve nüfuzunu artırırken, Osmanlı düzeninde gerçek bir çıkar edinmelerini de sağlamıştı. Bu "küçük üst tabaka"nın[63] imparatorluk yönetimindeki yeri, sipahi, ümera, yeniçeriler, kadılar ve büyük taşra ailelerinden daha az değildi.

SONUÇ: TANZİMAT'IN AREFESİNDE

Bu makale, 18. yüzyıl Ortadoğu'sunda devlet-toplum ilişkilerinde, incelikli coğrafi ayrımları dikkate alan bir bakış açısı sunuyor. Malların, kredilerin ve sikkelerin, imparatorluk içinde olduğu gibi, küresel çaplı dolaşımı, hâkimiyetin bazı temel parametrelerini belirledi. Tarımsal bir imparatorluğun siyasal yapısına olan en muazzam etkilerden birini, düşük hava sıcaklıkları ve değişen yağış kalıplarıyla belirlenen, 19. yüzyıla kadar süren uzun bir iklim döngüsü olan "küçük buz çağı" yapmış gibi görünüyor. Bu iklim koşulları, gelir toplama imkânlarını kısıtladı ve komşu devletlerle çatışma kuşaklarını dayattı. Merkezi devlet yetkilileri bu yeni

62 Meriwether 1999: 30-68.
63 Meriwether 1987.

maddi koşullara, tedarik hatlarını sağlama alacak tedarikçilik politikaları ve gelir üretecek özelleştirme planlarıyla karşılık verdiler. Eyaletlerde yeni aktörler, yarı-zamanlı askerler, savaş malzemeleri tedarikçileri ve uzun vadeli mali müteahhitler olarak yerel yönetimin içine çekildiler.

Eski rejimin varlığını sürdürebilmesi, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir ortaklığın dikkat ve incelikle oluşturulmasına dayanıyordu. Çıkarların bağlantı noktası olarak İstanbul, mahkemelerin yönetimi ve hak iddialarının belirlenmesi üzerindeki kontrol de dahil, geleneksel araçlarla hükmetti. İmparatorluk merkezi, enformasyon, imtiyaz, kredi ve sikkeler üzerindeki denetimini muhafaza etti. Yüzyılın büyük bölümü boyunca, açıkgöz vezirler ve kumandanlar, bölgesel seçkinleri birbirlerine karşı kullanmayı başardılar –tıpkı Tunus beyi Hammuda ibn 'Ali ibn Husain'in (h. 1777-1814), 1795'te Trablusgarp'ın Karamanlılarına karşı harekete geçmek ve 1810'da Girit'teki isyanı bastırmak için kuvvet göndermekte isteksizlik gösterdiği zaman yaptıkları gibi.[64] Yabancı gözlemcilere ne kadar özerk görünmüş olsalar da, Karadeniz'in büyük hâkimleri İstanbul bankerlerinin eline bakmaya devam ettiler.[65] Yine de, Ortadoğu'nun başka yerlerinde, sözgelişi Halep'te mali idare nüfuzun daha geniş biçimde dağıtıldığı ve itiraz edilebildiği yerli yönetimi örneklemektedir.

Yönetenler ile yönetilenler arasındaki ortaklığın neden çözülmeye başladığını anlamanın peşindeysek, kişiliklerin ötesine geçip 18. yüzyılın son çeyreğinde Akdeniz tarımsal ekonomisindeki olumlu gidişata bakmamız gerekiyor. Mısır'da, Ali Bey'in Bedevilere baskı yaparak nakit para getiren ürün çiftçiliğini genişletme programı, belki yabancı devletlerle ittifakından çok, bir çağın sonuna işaret etti. Bu tarımsal girişimler, Mehmed Ali Paşa'nın daha sonraki devlet inşasının temellerini atacaktı.[66] Geleneksel korsanlık ve köle ticareti girişimleri azaldığı zaman, ticari zeytinyağı üretimi, Tunus ve Trablusgarp naipliklerini finanse etti.[67] Yeni fırsatlardan yararlansınlar veya yararlanmasınlar, Suriye ve Anadolu'daki taşra seçkinlerinin yerel yönetimde meşakkatle elde ettikleri konumları, merkezi devlet memur ve askerlerine terk etmeleri için pek az neden vardı.[68]

Uzun 18. yüzyılın sonunda İstanbul'un daha uzlaşmacı politikaları, imparatorluğun bir *de facto* iktidar paylaşma antlaşmasından, anayasal bir federalizme geçişini sağlamış olabilir.[69] Rusya'yla çarpışmak için gereken asker ve malzemenin gitgide tırmanan maliyetleriyle yüz yüze

---

64 Moalla 2004.
65 Şahin 2005.
66 Cuno 1992.
67 Panzac 2005: 327.
68 Akarlı 1988.
69 Salzmann 2004: 187-91.

kalan bu yeni rejimin mimarları, yeni askeri birimler kurma ve ömür boyu kiralamaları geri çekmek yoluyla iktidarı yoğunlaştırmayı seçtiler. Bunu yapmakla, İstanbul, kapıları destekleyen, kadroları birleştiren ve merkezi devlet seçkinlerini taşra ortaklarına bağlayan ağları kopardı. 1808'de önde gelen ayanla yaptığı çarpıcı antlaşmaya karşın, II. Mahmud'un taşra yönetimlerine karşı sistemli seferleri, yeni rejimin hedefleri konusunda muğlak bir mesaj gönderiyordu: Kentler İstanbul'dan atanan yöneticilere karşı isyan etti ve köylüler yeni vergilere başkaldırdılar.[70] 1826'da yeniçeri ocağının kapatılması, hayati önem arz eden idari bölgelerdeki personel sayısının yetersiz kalmasına yol açtı ve belki 1831'de İbrahim Paşa'nın Filistin ve Suriye istilasını kolaylaştıran da bu oldu.

Ayan, kasabalılar, köylüler, aşiretler ve eşrafın bir asırlık öz yönetimini yeniden inşa etmeksizin, ne sosyal bilimciler ne de tarihçilerin Ortadoğu geçmişinin çoklu siyasal olasılıklarını kavrayabilmesi mümkün. Şimdilik, anayasacılığı ve yurttaşlığı getiren Tanzimat döneminin başarılarının tek başına İstanbul seçkinlerinin başarısı olmadığını dile getirmek yeterli olur.[71] Kuşkusuz, Osmanlı devlet adamları imparatorluğun modernleşmesinde uyruklarının rolünü itiraf etmekte gönülsüzdüler. Halep valisi Mehmed Emin Rauf Paşa, padişahın yeni ordusuna asker toplama niyetiyle kente geldiği 1827 yılında, kentin orta sınıflarından delikanlıların kendinden emin havasından çok rahatsız olmuştu. Askeri kumandaya boyun eğmekteki isteksizliklerinin, yerli nüfusun çoğu gibi, onların da "halen önceki özgürlüklerinin tadına doyamamaları"ndan kaynaklanan bir tavır olduğu kanısındaydı.[72] Aslına bakılırsa, bir kuşağı yirmi yıl sonra Tanzimat'ın ilk danışma meclislerinin idari ve kazai sorumluluklarına hazırlayan da bu "özgürlüğün" ta kendisi olacaktı.[73]

70 Rood 2004: 62, 74.
71 Abu-Manneh 1994.
72 Erdem 2002: 200.
73 Thompson 1993.

Yirmi Sekizinci Bölüm

OSMANLI MALİ REJİMİNİN DÖNÜŞÜMÜ yaklaşık 1600-1850

Michael Ursinus

17. yüzyılın dönümünde Osmanlı İmparatorluğu önemli finansal, ekonomik, sosyopolitik ve kaçınılmaz olarak mali sonuçları olan hızlı bir değişim dönemine girdi. 1600 ila 1850 arasındaki 250 yıllık zaman aralığı, başlangıçta "klasik" Osmanlı tarzının merkeziyetçi politikasından, "aracı"nın eline olan ihtiyacın kabullenilmesine doğru bir kaymaya tanık oldu. Ardından da dönemin sonlarına doğru, almak için elini uzatan veya düpedüz hizmetleri karşılığı hak ettiğini sandığı şeyi almakta gecikmeyen kişi olarak görülen "aracıyı ortadan kaldırma" girişimi geldi. Bu girişim, merkezin çevredeki yumruğunu biraz daha sıkmasını ve "geleneksel toplum"la baş edebilmek üzere "modern devlet"in dayatma gücünü inşa etmesini gerektirdi. Her iki gelişme, Tanzimat'ın (yeniden düzenleme) 19. yüzyılda, özellikle 1850 civarından itibaren Batılılaşmacı ve merkeziyetçi politikaları altında hız kazandı. Kapsamlı dönüşüm getiren bu 250 yıllık dönemde, Osmanlı mali rejimi en azından üç yönden temel değişimlere uğradı: İlki, topladığı gelirlerin tipi ve hacmi; ikincisi, gelirin kim tarafından ve kim için toplandığı sorusu; üçüncüsü de zaman geçtikçe dayandığı mali ilkelerin değişmesi. Burada vergi toplama sisteminde 1600 civarından 1850'ye kadar yaşanan dönüşümün bu merkezi yönleri genel hatlarıyla ele alınarak, irdelenen yerel örnek olayların ayrıntıları ve dönemin yorumlarıyla tamamlanacaktır.

ENFLASYON VE İLTİZAM

17. yüzyılın başı Osmanlı tarihi açısından, geçmişte birçok tarihçinin Osmanlının "gerilemesi"nin açık kanıtı olarak gördüğü, bir dönüm noktasını işaretler. Daha yakın geçmişte, "17. yüzyılın genel krizi" modeli, bu gelişmeleri sadece Osmanlı zayıflaması ve beceriksizliğinin ürünü olmaktan ziyade, küresel bir sürecin yönleri olarak yeniden gözden geçirildiği bir çerçeve olarak öne sürüldü.[1] Gelgelelim, bu dönemin ana karakteristikle-

1 Goldstone 1988.

rinin ne olduğu konusunda pek az tartışma vardır. Linda Darling, aşağıdaki verilerin çoğunun geldiği 1560-1660 arası Osmanlı İmparatorluğunda vergi toplama ve maliye idaresi üzerine yaptığı kusursuz araştırmasında, dönemin başlıca özelliklerini şöyle özetler:

> Yeni Dünya'dan altın ve gümüş akışının yol açtığı fiyatlar ve para değerinde bir devrim, 16. yüzyılın refahından sonra ekonomik bir darboğaz, genişleyen bir bürokrasinin ve askeri gücün mali talepleri, 1640'lar ve 1650'lerde neredeyse eşzamanlı olarak meydana gelen, çoğunlukla başarısız isyanların sayısının çokluğu ve önemli bir ideolojik kayma.[2]

Gerek kronoloji gerekse etki gücü açısından birinci sırayı, fiyatların başlangıçta sakin, fakat daha sonraları hayli ani ve keskin yükselişiyle 16. yüzyılın ilk yarısındaki istikrar döneminin ardından para değerindeki düşüş alır. Başlangıçta, Venedik altın dükasının karşılığı 14. yüzyılda 30 akçe (temel Osmanlı gümüş sikkesi) ediyordu; 16. yüzyıl ortasına gelindiğinde 60 akçe bir altın sikke değerideydi. Ne ki, 1580'lerde akçenin değeri tekrar yarıya indi ve sonraki yirmi otuz yılda altınla değişim değeri zaman zaman 240 akçeye kadar düştü. Fiyatlar da bu doğrultuda olmak üzere yükseldi, ki en keskin yükselişler yüzyılın dönümünden birkaç yıl önceki ve sonraki yıllarda –her ikisi de önemli askeri harcama dönemleri olan 1585-95'te ve aynı biçimde 1600-5'te– gerçekleşti.[3] Ancak 1555'ten 1655'e kadar bütün bir yüzyılın enflasyon rakamlarına bakıldığında, gümüşün kendisinin enflasyon oranının (%36), %2'ye karşılık yılda %0,3'lük ortalamayla, akçeninkinden (%225) çok daha düşük olduğunu görürüz.[4] 1586'da akçede yapılan ilk resmi devalüasyon civarındaki üç yıllık dönem boyunca, akçe olarak fiyatlar iki katına çıkarken, gümüş enflasyonunun (sadece) %13'te kalması, başta akçeye olmak üzere, sikkeye yönelik talepte bir dizi etkenin yol açtığı çarpıcı artışa işaret eder. Bunlar arasında nüfus artışı, kentleşmede genişleme ile ekonomi ve vergi sisteminin artan parasallaşmasına yol açan ticari mübadele hacmindeki büyüme vardı. Bu yüksek enflasyon görece kısa ömürlü olmakla birlikte, parasal sistemi ciddi biçimde yıpratarak, klasik sonrası maliye sisteminde köklü değişimlere yol açtı.

Akçenin aşırı değerlenmesi yaygın bir kalpazanlığa ve gümüş içeriğini pazar değerine uyarlamak için boyutlarında küçültmeye gidilmesine yol açtı. Tam boyda, değiştirilmemiş akçe gitgide nadir bulunur olduk-

2 Darling 1996: 8.

3 *A.g.e.*, 36; Sahillioğlu 1970: 240-42; Pamuk 1993.

4 *A.g.e.*, 36-7.

ça, halkın resmi sikkeye karşı güven kaybı, fiyatlarda çılgınca bir dalgalanmaya neden oldu. Kaçınılmaz fiyat artışlarının, askeri, saray ve dini vakıfların maliyetlerini yükselterek devlet bütçesini etkilemesi, muazzam bütçe açıkları yarattı. Bu da hükümetin 1584-6'da akçeyi yaklaşık pazar oranında büyük bir tağşiş yapmasına zemin hazırladı.[5] Özellikle hatırı sayılır asker ve malzeme kayıplarıyla sonuçlanan sonu gelmez İran (1578-88) seferlerinde, olağanüstü vergilerin salınmasına karşın, devlet bütçesi enflasyona ayak uydurmayı başaramadı; hem gerçek gelir hem de gerçek harcama düştü. 1580 öncesi yıllık gelir genelde harcamayı aşmış olmasına karşın, 1580'den sonra ve 17. yüzyılın tamamında neredeyse her yıl bütçe açığı baş gösterdi. 1581'de merkezi bütçe 56.255.462 akçe açık verdiyse de, taşra bütçe artı değerleri bunu uygulamada 727.870 akçeye düşürdü.[6] 1597 yılı, 400 milyon akçelik gelmiş geçmiş en büyük bütçe açığını gördü. Ancak 1700'den sonradır ki, görünüşe göre ömür boyu kiralama (*malikâne iltizam*) uygulamasının başlamasıyla, bir dereceye kadar bu açıklar ortadan kayboldu; bu uygulama büyük savaşlardan uzak durulduğu sürece bütçenin dengelenmesini sağladı.[7]

Devlet gelirlerinin iltizam aracılığıyla kiraya verilmesi uygulamasının genişletilmesi, kamusal gelirde büyük hisselerden sorumlu olan yeni bir mültezim sınıfını yarattı. Bu sınıf, idari ve askeri personel gibi devlet yetkililerinin yanı sıra din adamları, tüccar gibi özel girişimciler, yerel seçkinler, varlıklı çiftçiler, dullar, aşiretler ve gayrimüslim dinsel gruplar ve kölelerden oluşuyordu. Gelgelelim, "yüksek riskli, yüksek kârlı bir yatırım" olarak mukataaların en yüksek teklifi yapanlara kiralayarak "geliri biraz daha merkezileştirip azamileştirmek, vergi sistemini parasallaştırmak, toplama risklerini başkalarına aktarmak ve imtiyazları daha geniş bir halk grubuna dağıtmak yoluyla toplumun desteğini elde etmek" için uygun bir araç gibi görünse de, iltizam bütçe açıklarının yükselmesini durduramadı. Daha da önemlisi, iltizam "kentleşmenin ürettiği ticari gelirleri kullanabiliyordu." Ne ki, iltizamın nicel yönü hakkında pek az şey bilsek de, iltizam gelirindeki artışın herhalde enflasyona ayak uyduracak düzeyde olmadığı ileri sürülmüştür.[8]

Gayrimüslimler için geleneksel baş vergisi olan cizyenin hacmindeki artış da bütçe açıklarında önemli bir fark yaratmadı. İmparatorluğun 17. yüzyıl dönümünden sonra da uygulanmaya devam eden cizye mükelle-

---

5 Darling 1996: 37vd.

6 Sahillioğlu 1970: 240; Darling 1996: 239.

7 Darling 1996: 239; malikâne mukataa hakkında bkz. ayrıca Ariel Salzman'ın bu derlemedeki makalesi: Bölüm 27.

8 *A.g.e.*, 143 ve Bölüm 4.

fi gayrimüslimlerinin periyodik bir kaydını tutmayı amaçlayan ayrıntılı tahrirler, yeni kurulan bir devlet dairesi olan *cizye muhasebesi kalemi* eliyle yürütülüyordu. Geleneksel olarak, cizye toplayıcılarının çoğunluğu, bâb-ı hümayunun daimi sipahi alaylarının mensupları oluyordu; bu sipahiler 1630'a kadar saray ve mali yetkililer pahasına, bu faaliyetinin tamamında denetim sağladığı anlaşılan bir gruptu. Ne ki, çok geçmeden, sipahi alaylarından göstermelik bir yetkilinin adı vergi toplayıcı olarak verilse de uygulamada bu tür tevcihler tedricen başkalarına verilmeye başlayarak, bunun yerine avarızın toplanmasını daimi sipahi alaylarına bıraktı (bkz. aşağıda). Gelgelelim, burada da yaklaşık 1650'den itibaren çoğunluğu eninde sonunda yerlerini saraydan adamlara ve maiyetlerinin yanı sıra, taşra muktedirlerine bıraktı. 17. yüzyıl ortasına gelindiğinde, cizye sıklıkla hazineye ulaşan hacmin yükselmesini sağlamak amacıyla iltizama verilir oldu; tıpkı *ocaklık* (uzun dönemli gelir tevcihi) biçiminde, toplama haklarıyla birlikte, görünüşe bakılırsa toplu bir meblağ (*maktu*) karşılığında yerel sakinlere satılan avarız gibi.[9]

Buna ilaveten, cizye ve avarız oranları da yükseltildi. Enflasyonun en yüksek noktasına vardığı 1555-1625 arasındaki yetmiş yıl içinde, yöreye göre hatırı sayılır değişiklikler ve ihtiyat payıyla birlikte, cizyenin nominal oranının %212 ila %350 arasında yükselmiş olduğu söylenebilir. Aynı dönem boyunca, akçedeki nominal enflasyon Barkan tarafından %317 olarak hesaplanmıştır: "Dolayısıyla, bu dönemde cizyenin artışı genelde enflasyon oranına ayak uyduramadı."[10] 1555-1655 arasındaki yüzyıla bir bütün olarak baktığımızda, cizye oranındaki artış en yüksek noktasında akçedeki enflasyonu iki veya en düşük noktasında bir faktörle geride bırakıyordu. Fakat bu bile bütçe açıklarını karşılamaya yetmedi. Darling'in rakamları gösteriyor ki, "devlet gelirlerindeki en büyük artış aslında [cizye gelirindeki artışa olmadığı gibi] iltizama değil, avarıza dayandırılabilirdi."[11]

Defterleri dengelemek için atılan daha uzun ömürlü adımlar arasında, vergi tabanı ile birlikte vergi yelpazesinin genişletilmesi oldu. Bu, değeri olduğu kadar niceliği itibariyle de sabit olan geleneksel *çift-hane* arazi vergileri temelinde mümkün değildi. 16. yüzyıl sonuna gelindiğinde, potansiyel arazi vergileri tımar, zeamet ve has gibi dirliklere tahsis temeli oluşturmak üzere artık kapsamlı *tapu tahrir* defterlerinde (neredeyse) imparatorluk çapında bir ölçekte titizlikle kaydedilmez hale geldi.[12] Bu-

9 Darling 1996: 169-76.
10 *A.g.e.*, 117; Barkan (tarihsiz): 15.
11 *A.g.e.*, 241.
12 *A.g.e.*, 100.

nun yerine avarız vergisine bakmak gerekir. İlk kez 15. yüzyılda doğan avarız, başlangıçta özgül talep dönemlerinde zaman zaman alınan bir acil durum vergisiydi; 1620 civarına kadar, artık yıllık bir vergi haline gelmişti. Toprak vergilerine uygulanan farklı değerleme ilkelerine dayanan, vergi muafiyeti ve toplumsal imtiyazın geleneksel sınırlarını aşan bir gelir toplama sistemi olarak avarız vergileri, gitgide daha kapsayıcı ve sürekli daha zorlayıcı hale gelmeye yönelen sistemli bir eğilimle birleşti. Avarız defterleri yaklaşık 1620'den sonra, avarız yükümlülüğünü bir bölgedeki bütün vergi mükelleflerine genişletme çabalarını yansıtacak şekilde gittikçe kapsamlı hale geldi; 1056/1646-7 yılının Harput'a ait ayrıntılı avarız defteri de, yerel vergi mükelleflerinin dışında, ulema ve askeri sınıfların vergiden muaf üyelerini de sayar.[13] 1567-8'de Osmanlı merkezi gelirlerinin sadece %4'ünü oluştururken, 1630-1'e gelindiğinde avarız vergileri toplamın yaklaşık üçte birine ulaştı ve 1669-70'de %20'de kaldı. Bazı vilayetlerde, avarız toplam gelirin yarısından fazlasını getiriyordu.[14]

Geleneksel Osmanlı vergi sistemi, temelde tarımdan elde edilen artı değere dayanırken, kentsel gelirler, taşradaki eyaletlerdeki beylerbeyilere tevcih edilen has dirlikleri dışında, genelde toplamın küçük bir parçasını oluştururdu. Gelgelelim, avarız kırsal olduğu kadar kentli vergi mükellefleriyle kalmayarak, gittikçe artan şekilde vaktiyle muafiyet sağlayan statülere de salınmaya başladı. Bu nedenle, fazladan kırsal kaynakları çekmekle kalmayıp, aynı zamanda "16. yüzyıl kentleşmesinden kaynaklanan yeni ticari refahı da hazineye akıtmayı" başardı.[15] Geliri artırmaya yönelik bu çabaları desteklemek için, başlangıçta cizye tahrirleriyle birlikte, dönemsel avarız tahrirleri yapılarak, bu vergiyi ödemekle yükümlü mükelleflerin güncel sayıları elde edildi. En azından 1640'lardan itibaren, devlet sürekli değişim halindeki vergi matrahını belirlemek ve herhalde yeniden yerleşen köylülerin izini sürmek için daha gerçekçi bir yaklaşımı hedeflemekteydi.[16]

Tapu tahririnin simgelediği eski sistemde, köylünün kendi "çift"ine uygun olarak kaydedilmesi ilkesi, tımar sahibinin çıkarı gözetilerek, inatla korunmuştu; tımar sahibinin geliri temelde sabit, kanunname ve tapu tahrir defterlerinde kayıtlı toprak vergilerinden geliyordu. Bunun tersine, avarız sistemi vergilendirmeyi topraktan ziyade kişiyle ilişkilendirmekteydi. Bu yüzden, eğer bir kişi en başta kaydedildiği defterlerden

13 Darling 1996: 92.
14 *A.g.e.*, 240.
15 *A.g.e.*, 90.
16 *A.g.e.*, 94, n. 39.

başka bir yere yerleşmiş olsa bile, yeni sistem, mükellefi fiili (yani yeni) ikamet yerinde, ya bireysel (bir aile hanesinin reisi) olarak veya zaman geçtikçe, kafa karıştıracak şekilde hâlâ hane veya daha özgül *avarızhane* olarak adlandırılan bir vergi birimi olarak, üç ila on beş (veya daha da fazla) yetişkin erkek grupları halinde kaydediyordu. Sözgelişi, 1603'te Balıkesir'de "üç evli erkek ve [veya?] altı bekâr bir hane oluşturuyordu;" 1606'da Kıbrıs'ta, beş Müslüman vergi ödeyen birey (yine bir hane reisi ile bekâr yetişkin erkekler kombinasyonu) bir avarızhaneyi temsil ediyordu; 1622-3 yılında Timurci kazasının avarız tahririni ayrıntılandıran talimatlar, üç vergi mükellefinin bir avarızhane olarak sayılması gerektiğini belirtir.[17] Bu tür örnekler, mükelleflerin bireysel olarak kaydedilmesine karşın, sistem kolektif mali sorumluluk ilkesine dayandığı için, değerlendirme ve toplama amaçlarıyla gruplandığını gösterir. Vergi yüklerinin, paylaşacak bir mükellef olmaması yüzünden arttığını fark edenlerin gücenikliğine de yol açmasına karşın, bu uygulama belirli bir hareketliliğe imkân sağlıyordu. Her şeyden çok da vergi yükünün fiilen kolektif dağıtımı konusunda esnekti; çünkü yerel olarak belirleniyor ve gelir kaybı riski olmaksızın uyarlanabiliyordu.[18]

1640 civarına kadar, avarızhane defterlerinde küçük hanelerin ortaya çıkması, sistemin yepyeni bir mali ilkenin benimsenmesine doğru bir sonraki aşamaya doğru geliştiğini kanıtlar. Artık hane gerçek insanlardan oluşan bir kümelenme olarak görülmüyordu; aynı terim, artık düpedüz toplam avarız yükümlülüğündeki her bir mali öznenin –yani yönetsel alt-birimlerden kent mahallesine veya köye dek– vergideki hissesini ifade eden bir sayma gerecine dönüşmüştü.[19] Defterlerdeki hanelerin sayısı (kotalar) artık bir yerdeki doğrudan doğruya hanelerin (vergi birimleri olarak hane grupları) sayısını yansıtmıyordu. Gittikçe artan şekilde, belirli gerçek hane sayısına tahsis edilen hane kotası (diyelim bir köy veya kazayı oluşturan), artık bir taraftan vergi ödeyenler veya temsilcileri (örneğin köy ihtiyarları veya kentli ileri gelenler) ile diğer taraftan yetkililer arasında bir pazarlık meselesi haline gelmişti. Bu pazarlık büyük bölümü itibariyle kadıların nezareti altında yerel veya bölgesel meclislerde meydana geliyordu. "Müzakere usulü vergilendirme, 17. yüzyılın ikinci yarısında gelir toplamanın genel bir özelliği haline gelmiş gibi görünür."[20] Vergilerin, yerel kadılar ve diğer taşra ve yerel yetkililerin katılımıyla, yerel ve bölgesel olarak salınması şeklindeki bu yeni ilkeyle birlikte, (mü-

17 Darling 1996: 106-7.
18 *A.g.e.*, 98.
19 *A.g.e.*, 107.
20 *A.g.e.*, 176.

zakereyle belirlenen) vergi toplamlarının (müzakereyle belirlenen) birim başına toplam mali kotalara *tevzi* adı verilen bir süreçle dağıtılması 17. yüzyıl ortasına gelindiğinde, imparatorluğun her yerinde yerel vergi toplamanın standart yöntemi haline geldi.[21]

Böylelikle, 1650'ye kadar, isim ve statüsüyle listelenen, ikamet ettikleri her bir mahaldeki üretim kaynaklarının nitel bir tahririyle tamamlanan vergi mükellefi envanterlerinin merkezden idare edilen eyalete dayalı "klasik" vergi matrah sistemi, yerel ve bölgesel düzeyde, toplu yükümlülüğün belirlenip, ardından her bir düzeydeki her bir mali öznenin hissesini yukarıdan aşağıya doğru saptayan, yetkililer ile mükellefler veya temsilcileri arasında müzakerelere dayanan işlemlere yerini bıraktı. Tapu tahrir defterleri, günümüz araştırmacılarının nüfus sayımları yerine kullanabilmesini bir dereceye kadar sağlayan demografik veri içermesine karşın,[22] avarız defterleri, zaman içinde gitgide artacak şekilde, yerindeki demografik durumu göstermez hale geldi. Gerek hane veya "vergi hanesi sistemi"nin dayandığı avarız defterleri gerekse cizye kayıtlarının, özellikle dönemsel güncellemeler için, yerel kadılarca yürütülen veya denetlenen yerel mükelleflerin sayısına dayanmak zorunda kalması çok sürmedi.[23] Merkezi yönetimin, mükelleflerin tam olarak sayısının ve nerede olduğunun izini sürmesi gitgide zorlaştı ve tedricen bu çabadan vazgeçti. İstanbul'dan belirli bir köyün yeni bir tahriri yapılması emri gönderildiğinde, kimi zaman köydeki yükümlülerin tam olarak sayısıyla *değil*, sadece köyün kaç "hane kotası"nı destekleyebileceği bilgisinin merkezi idareye bildirilmesi talimatı da ekleniyordu.[24]

"İMDADİYE" VERGİLERİ

Avarız vergisi 17. yüzyılda devlet gelirlerinde hatırı sayılır bir artış sağlamayı başarmış olsa bile, özellikle savaşın yarattığı parasal ve bütçesel güçlüklerle mücadele etmek için bunun bile ek vergilerle desteklenmesi gerekti. Bu türden özel ihtiyaç dönemlerinde, merkezi yönetim, zenginlerden *imdadiye* veya *imdad-ı seferiye* (savaş dönemi yardımı) gibi bir hüsnütabirle adlandırılan büyük meblağlar ödünç alabiliyordu. Bu meblağlar daha sonra mükelleflere salınan vergilerle ödeniyordu. Dönemin tarihçileri Raşid ve Silahdar'a göre, felaketle sonuçlanan Macaristan seferinin ve Budin'in kaybının ardından, 1686'da Osmanlı devleti, Osmanlı memalikindeki her kasaba ve kentin ileri gelenlerinin savaş masrafları-

21 Darling 1996: 165.
22 Bkz. Tahrir defterinin demografik değeri üzerine klasik araştırma: Gyula Káldy-Nagy (1960).
23 McGowan 1981: 105-20; Darling 1996: 83, 97-100.
24 Darling 1996: 98.

na katkıda bulunması gerektiğine dair bir buyruk çıkardı: Her biri 500 kuruş eden ve toplam 330 altın değerinde 1500 *kise* sadece İstanbul'un varlıklılarından toplanacaktı. Sadece iki yıl sonra, 1688 Şubatı'nda toplam 10.000 kiselik olağandışı bir vergi toplanması planlandı; bunun için şeyhülislamdan bir fetvanın alınması gerekti, ama daha sonra divan-ı hümayundaki bir değişim sonucu, bu vergiden vazgeçildi. 1698'de yönetim, devam eden Macaristan seferlerinin devasa maliyetlerini, sarayın iç hazinesinden ve Mısır ileri gelenleri de dahil varlıklılardan zorla para almak –anlaşıldığına göre, bu kez mükelleflerden alınan vergilerle geri ödeme söz konusu olmaksızın– yoluyla karşılamaya çalıştı.[25]

Olağan vergi mükelleflerinden bundan sonraki *imdad-ı seferiye* tahsilleri, en baştan itibaren *sekban* veya *levend* olarak tanınan, askeri idarecilerin kısmen imparatorluk ordusundaki hizmet, kısmen kendi kapı maiyetleri olarak istihdam edip donattığı atlı ve yaya askerlerden oluşan vilayet ihtiyat kuvvetlerinin masraflarını karşılama ihtiyacıyla yakından bağlantılıydı. Bu askeri idareciler, aksi halde kendi geçim kaynaklarını bulmaları için başıboş bırakmak zorunda kalacakları bu birliklerin donanım ve bakım masraflarını karşılamak üzere fazladan vergileri bizzat toplama eğilimi gösterdikçe, vergi mükelleflerine salınan nakdi veya ayni vergiler de, bu ihtimali önlemek için aynı şekilde arttı. 1717'de bu tür yasadışı uygulamaları ortadan kaldırmanın en iyi yöntemlerini tartışmak üzere bir meclis toplandı. Meclis, bunların yerini, yerel kadılar ve merkezi hükümetin gönderdiği bir memur nezaretinde tarh ve tahsil edilen düzenli toplu ödemeler şeklinde *imdad-ı seferiye*'nin almasına karar verdi. Ayan ile köy veya kent mahallesi ihtiyarlarından oluşan yerel seçkinlerle birlikte, bu iki görevli, bu amaçla belirlenmiş en küçük idari birim olan kazadaki vergilerin tevziine karar verip toplanmasına nezaret edecekti. İnalcık, ayanın imdad-ı seferiyenin salınıp toplanmasındaki rolünün, bu grubun idarede gittikçe artan hâkimiyetine katkı yapan önemli nedenlerden biri olduğunu ileri sürer. "Bu vergiyle ilişkili uygulamalar, ileri gelenlerin paşalara karşı konumunu pekiştirmekle kalmadı, ayrıca [yerel liderlerin] vilayetin idari meselelerine etkili katılımı için geniş bir zemin sağladı."[26] İmdad-ı seferiyeye paralel olarak, "savaş yardımı"nın toplanamayacağı barış dönemlerinde yöneticileri desteklemenin ve onların ihtiyat kuvvetlerinin çoğunu işten çıkarmasını önlemenin bir aracı olarak, yeni bir "barış dönemi katkısı," yani *imdad-ı hazariye* adlı vergi, hemen hemen aynı dönemde (1719) çıkarıldı. Bu vergi de, yine yerel yöneticiler ve maiyetlerince mükellef-

25 İnalcık 1980a: 323-4.
26 *A.g.e.*, 325.

lere dayatılan daha önceki "ağır" veya "yasadışı" salmalardan (*tekâlif-i şakka*) bazılarını düzenli hale getirerek, savaş dönemi muadiliyle aynı yöntemle tarh ve tahsil edilecekti.

Eyalet yöneticileri lehine bir "barış dönemi vergisi" salınmaya başlaması, bitmez tükenmez olsa bile, daha genel bir soruna dikkat çeker: Hükümetin toplam vergi toplamadaki payında ve dolayısıyla idarecileri ve memurları için adamakıllı bir mali destek sağlamaktaki yeterliğinde kesintisiz bir küçülme söz konusudur. Darling'in hesaplamaları, devlet hazinesine giren resmi gelirin (tımar gelirleri de dahil) 1520'lerde %58'den, 1660'larda %25'e kadar düştüğünü gösterir. Gelgelelim, bunun değeri önceki rakamın %217'si kadar yükselmişe benzer ki, bu da imparatorluğun toplam gelirinde, %868'lik veya enflasyondan arındırılmış haliyle, %386'lık bir artışı düşündürür. "Gelir toplama yeteneğindeki dört katlık artış, bu dönemde bir bütün olarak imparatorluğun daha yoksul değil daha zengin olduğunu" düşündürürken, bu ek gelirin çoğunun merkezi hazineye kadar ulaşamayıp, ya "18. yüzyılda taşra iktidarındaki büyümenin temelini oluşturduğu" eyalet hazinelerinde kaldığı yahut yerel giderlere harcandığı anlaşılır.[27] Osmanlı devlet geleneğiyle uyumlu olarak, eyalet yöneticileri çok uzun zamandır mükelleflere kendi vergilerini salma yetkisine sahipti gerçi, ama sadece kriz dönemlerinde ve padişahın kişisel onayıyla birlikte; ancak sancakbeyi ve temsilcileri, kritik 1595 yılındaki bir fermanda vurgulandığı üzere, üstlerinin yaptıklarını yapmaya kalkışırlarsa idamla cezalandırılacakları konusunda defalarca uyarılmışlardı. Genel olarak, merkezi yönetimden bağımsız olarak reayadan izinsiz vergi toplamak, padişahın yetkesinin ciddi bir ihlali ve devlet çıkarlarına zarar veren bir eylem olarak görülüyordu, çünkü bunu yapmak çoğu zaman mükelleflerin topraklarını terk etmelerine ve devlet gelirlerinde düşüşe yol açıyordu. Ne ki, uygulamada, özellikle kriz dönemlerinde, yetkililer bu tip uygulamalara çoğu zaman göz yumuyorlardı. Bundan başka, halkın "iyiliği için" vergi salma ve para cezası toplamayı zahiren meşrulaştıran (*tekâlif-i örfiye* diye tanımlanan), kamu hizmetleri ifa eden devlet memurlarının yaptığı erzak ve diğer masraflar gibi, bir sürü gerekçe vardı. Bu tür dayatmalar eyalet idarecileriyle de sınırlı kalmıyordu. Hükümet temsilcileri, vergi toplayıcılar, hatta kadılar ve naipleri, çok daha küçük bir ölçekte de olsa, birçok bireysel vergiyi toplama yetkisine sahipti.[28]

27 Darling 1996: 242.
28 İnalcık 1980a: 320.

YEREL TEVZİ

Osmanlı vergi toplama sisteminin 17. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl başına değin fiili işleyişine –resmi ilkelerinin tersine– ışık tutan başlıca kaynaklarımız, Osmanlı tarihinin sıradan insanların düzeyine yakın kaynağı olarak hâlâ hak ettiğince değerlendirilmemiş olan yerel harcama kayıtlarıdır (*masarif defterleri*).[29] Bu defterler, yerel *kadı*nın nezareti altında, yerel memurlar ve ileri gelenler tarafından hazırlanıyordu ve kadı müzakerenin ardından vergi yükümlülüğünün, eşlik eden *tevzi* defterinde yükümlü olarak kayıtlı yerel mükellefler arasında *tevzi* işlemiyle salınmasına hazırlık olarak mahkeme sicillerine kaydediliyordu. 18. yüzyıl başından itibaren, birkaç mahalden bugüne yüzlercesi ulaşmış olan bu "yerel masraf defterleri" [30] eyalet bütçeleri niteliği almaya başladı.[31] İmdadiye vergilerinde olduğu gibi, "yerel masraf" gelirlerinin tevziinde, tahsilinde ve idaresinde yerel seçkinler öne çıktı. Kazanın önde gelen kişileri olan *kaza ayanı* yerel topluluğun "temsilcisi" ve vergi ödeyenler ile devlet yetkililerinin aracısı olarak işlev gördü. 18. yüzyıl başında *ayanlık*ın oluşum yıllarında geçici olarak yabancı hâkimiyeti altında olan Peloponnez (Mora) ve Sırbistan gibi ağırlıklı olarak Hıristiyan bazı bölgelerde, vergilerin salınmasındaki aracılık rolünde Müslüman kaza ayanlarının yerini sık sık Hıristiyan ileri gelenler aldı.

Osmanlı hâkimiyetine geri döndürülen bu kazalardan birinde tevziin işleyişinin bugüne ulaşmış pek az görgü tanıklığı anlatılarından biri, günümüz Sırbistan'ının kurucularından biri olan Prota Matija Nenadović'e aittir.[32] 18. yüzyıl sonunu anlatan aşağıdaki uzunca alıntı, yalnız yerli elitin bazı üyelerinin önemli "temsil" işlevlerini değil, aynı zamanda Osmanlı yetkilileriyle yaptıkları pazarlık sürecindeki rollerini ve taktiklerini de anlatır. Bundan başka –mükelleflerin güncel vergi kayıtlarının yokluğunda– vergi tahsisine mevcut yaklaşımın ne dereceye kadar yukarıda değinilen yeni matrah ilkesini yansıttığını gösterir. Son olarak, Osmanlı kadısının nezaret yetkisi aracılığıyla, vergi tarhının sıradan insanlar düzeyinde yürütülmesinin kesinlikle yerel ellere geçtiği bir dönemde bile süregiden merkezi rolünü yansıtır.

> Hatırladığıma göre bu toplantılar şöyle yürütülürdü: Her üç *knez* [yönetici, kral, prens], babam Aleska, Nikola Grbović ve Ilija Birčanin, birkaç *kmet* [yeoman, çiftçi] ile birlikte Valjevo'ya gider

29 Diğer detaylar arasında, başka yerde nadiren söz edilen, yerel vampir avcıları gibi, harcamaların alacaklıları hakkında bilgi sunarlar; bkz. Ursinus 1992.

30 Radušev 1989: 74.

31 Sučeska 1960: 361.

32 Edwards 1969.

ve her biri beraberlerinde mahkemeye kendi kazasının hesaplarını götürürdü; örneğin ağırlanmalarına çokça harcama yapılmış herhangi bir paşa veya başka bir Türk geçmişse; veya ödedikleri bir inşaat malzemesi veya başka bir şey bütün nahiye tarafından toplu olarak ödenmesi gerekiyorsa. Birkaç kıdemli Türk *ağa* [yani yeniçeri kumandanı] mahkemeye başkanlık eder, hesaplara bakar ve bunların düzgün olduğu konusunda hemfikir olduklarında kadı bunları kendi mührüyle mühürlerdi. O zaman knezler bu harcama listesini alır ve her bir evli erkek ve benzerlerine, azar azar ne kadar dağıtılması gerektiğine dair bir emir yazar, bu da her yasal hanenin Mitrovdan veya Gjurdjevdan [yani altı aylık aralıklarla] yüz veya bazen daha fazla kuruş ödemesi gerektiğini gösterirdi. Fakat bilinmesi gereken husus, Valjevo nahiyesinde, bu yasal hanelerden sadece yedi yüz ellisinin yazılmış olmasıydı. Knezler [1736-9] Alman savaşından sonra böyle söylediler ve bundan itibaren bu böyle kabul edildi; bu yüzden vergileri evli erkekler arasında saldıkları zaman, her birine en çok on kuruşa geldi, çünkü knezler gerçek sayılarını vezirden ve sipahilerden sakladılar ve bunu bilen diğer Türkler de onlara söylemek istemediler. Knezler, kendilerine salınan bu vergilerle ilgili olarak vezire gittikleri zaman, yanlarına aldıkları yerel kmetlerden en zenginleri en yoksul giysilerini giymiş, at kuyrukları başlıklarının altından gözükür şekilde gittiklerinde ağlaşmışlar: "Aman padişahımız çok yaşasın! Biz bu kadar ağır vergileri ödeyemeyiz; üstümüzde yok başımızda yok, yalınayak çıkıp geldik, görüyorsunuz; üstelik biz buraların yoksul halkı arasında durumu en iyi olanlarız. Kişi başı yüz veya yüz altmış kuruş bizim gibilerde ne arasın?" Ve böyle böyle diyerek sızlanmışlar. O zaman vezir vergiyi biraz düşürmüş. Böylece bütün paşalıktan diğer tüm knezler de aynısını yaparlardı. Kendi kmetlerini toplarlardı ve Belgrad'da kimi zaman ki yüz kmet ve knezden fazlasını toplayıp, kendi aralarında paşanın sarayında anlaşırlardı. Knezler paşanın yanına girer, yoksul kmetler avluda kalırdı, ama bu genellikle vezirin vergileri tevzi ettiği akşam olurdu; bu kendilerine çok fazla gibi göründüğünde, hepsi sarayın önüne gider ve kendilerine kulak vermesi için ağlaşıp yalvarırlardı ve paşa dileklerini onaylayıp vergide biraz indirim yapardı.

Ardından bizim üç knez kendi nahiyelerine gidip, yollarına çıkan herkese, her köyden iki üç adamın Valjevo'ya gideceği bir gün belirlediklerini söylerdi; ve böylece buluşup mahkemeye çıkacak üç yüzü aşkın kişi olurdu. Yerel ağalar da gelirdi. Bundan sonra kadı vezirin buyruğunu inceler ve verginin ne kadarının ödeneceğini söylerdi. Sonra üç knez bu vergiyi şöyle tevzi ederdi; eğer yüz bine kadar çıkarsa, babam elli bini, yani yarısını, Valjevo'dan Sava'ya kadarki bölge için bunu kabul ederdi, çünkü onun nahiyesi en iyi buğday ve mısır üreten topraklara sahipti; geri kalan yarısını Grbović ve Birčanin bölüşürdü; ama Grbović, Birčanin'in her on kuruşundan birini karşılar ve bunu kendi nahiyesi için öderdi, çünkü onun top-

rağı Birčanin'in nahiyesinden daha iyiydi. Ve bütün bunlar herkesin katıldığı bir kalabalığın önünde alenen yapılır ve kararlaştırılır, ardından her knez kendi nahiyesindeki her köyden iki-üçer adam çağırırdı. Ardından babam, Kršna Glava nahiyesindeki Reljino Polje'de bir toplantı yapardı. ... Kmetler Reljino Polje'de toplandığı zaman, her biri kendi köyünden kör, topal veya sakat yahut yoksul herkesi getirir ve onları knez ve kmetlere gösterir, sonra knez sorardı: "Kardeşler, şu yoksul insanlara bakın, onlara vergi koyalım mı, yoksa koymayalım mı?" Sonra kmetler onları inceler ve şöyle derdi: "Buna koymalıyız, ama şuna koymamalıyız." Böylece hepsi anlaşır ve vergi tevzi edilirdi.[33]

Vergilendirme sürecinde "aracılık" güçlerindeki artışı, yalnız devlet pahasına *de facto* mülkiyet haklarını edinmeyip, aynı zamanda mali çıkarlar da geliştiren toprak sahibi sınıfın yükselişi daha da açık şekilde gösterir: *Çiftlik sahipleri.* Gitgide demodeleşen, yine de kısmen onunla bir arada var olan tımar sisteminin harabelerinden, çiftlik sahipleri yasal olarak "sahip" olmasalar da, vaktiyle mirî olarak kaydedilen, özellikle imparatorluğun bazı kıyı alanlarında, nehir vadilerinde ve az dağlık bölgelerindeki çiftlik arazilerinin denetimini ele geçirdiler.[34] Bir çiftlik ekonomisi olarak gelişen kazaların ilk örnekleri arasında, Osmanlı Balkanlar'ının orta batı kesiminde yer alan Manastır (Bitola) bulunuyordu. Burada, yerel tımar sahiplerinin büyük çoğunluğunun, daha 1635 gibi erken bir tarihten itibaren hep kentte yaşamış olduğu görülür. "Gelirlerini toplama hakkını sıklıkla başka bireylere kiralamalarından ötürü köylerindeki çıkarlarının kayıp gitmesi" ile birlikte,[35] yerel çiftlik sahipleri daha o zamandan Manastır mahkeme sicillerine izlerini bırakmaya başlamıştı bile. 1641'de Mehmed Ağa adında biri, her yıl günde kişi başı 10 akçelik bir ücretle 150 kadar çok sayıda ırgatı, herhalde bölgedeki kendi çiftliğinde istihdam ettiğini sicile kaydettirmek istemişti.[36] En geç 1710'a kadar, kazadaki yetişkin erkek nüfusun neredeyse üçte biri, *hanekeş* olarak bilinen, tek başına "hane temelinde [tam] vergilendirmeye tabi tutulmayı sürdüren özgür" köyler yerine, (bir örnekte seksen beş ırgatın çalıştığı, sayıları yirmiye kadar varan ve bazıları çok büyük olsa da çoğunluğu sadece iki üç "nefer"in, yani yetişkin erkeğin çalıştığı) özel çiftliklerde yaşıyordu artık.[37] Başka bir deyişle, özel çiftliklerde yaşayan mükellefler, mali çıkarlarını azamileştirmeye çalışan efendileri tarafından mültezimlere karşı

33 Edwards 1969: 28-30; McGowan 1981: 161.
34 McGowan 1981: 74, 77, harita 8.
35 *A.g.e.*, 147.
36 *A.g.e.*, 136.
37 *A.g.e.*, 164.

gitgide daha çok korunur olmuştu; sadece hanekeş köylerinde yaşayanlar, çok düşürülmüş bir vergi matrahı oluşturan *tevzi* vergilerinin tamamına katkı yapıyordu.

Vergi toplanması veya mültezim olarak yerel işlerde çiftlik sahiplerinin üstünlüğü, 1830'lara dek sürdü.[38] Sahip oldukları çiftliklerinde sözleri kanun gibi kabul edilmiş olsa da, yalnız "özgür" veya tümüyle vergilendirilebilir *hanekeş* köy topluluklarına değil, aynı şekilde devlet yetkililerine karşı da (bireysel veya kolektif olarak icra ettikleri) pazarlık güçleri daha baştan itibaren aşikârdır. Aslına bakılırsa, imparatorluk hazinesinde "1690'ların vergi bunalımını" yaratacak kadar güçlüydüler.[39] Çeşitli ekonomik ve mali baskılar yüzünden ve ayrıca savaş, kanunsuzluk ve eşkıyalığın yarattığı bir karışıklığın sonucu olarak, çoğu çiftlik sahiplerinin özel arazilerinde çalışmak üzere, köylerden gitgide daha çok vergi mükellefi topraklarını terk etti. Sonuçta, yerel muktedirlerin topraklarında hazineden saklanan vergi firarileri (*gürihte*) haline geldiler. 1690'lar civarında, Manastır kazasındaki çiftlik sahipleri, ellerindeki çiftlik mülklerinin tamamını yerel tevzi süreci sayesinde ele geçirirken, bu arada geçici bile olsa, mülklerini *de facto* vergiden muaf topraklara çevirmeyi de başardılar. Buna ilaveten, bir çeşit vergi toplayıcı (*deruhdeci*) olarak hareket eden Manastır çiftlik sahipleri, aynı zamanda geri kalan köylü toprakları üzerindeki denetimlerini de sıkılaştırdılar. 1724'e gelene kadar, en önde gelen beş deruhdecinin elindeki yaklaşık %42'yle birlikte, (çiftliklere karşı) kazanın (Bitola kasabası da dahil) tüm hanekeş hanelerinin neredeyse %93'ünü denetlemeye başlamışlardı. Yaklaşık kırk yıl sonra, 1761-2'de, vergilendirilebilir hanelerin %64'ünden fazlasını alıkoyan veya "aracılık eden" (*deruhde eylemek*)[40] beş büyük deruhdeciyle birlikte, çiflik sahipleri denetliyordu. Bu rakam daha da yükselerek, en güçlü beş deruhdecinin (aynı zamanda yörenin en varlıklı çiftlik sahipleri arasında olan) aralarında %80'den az olmayan bölümünü paylaşmasıyla, 1823'e dek özgür denilen köyler üzerindeki toplam (mali) denetimin neredeyse yüzde yüze kadar yükselmesiyle sonuçlandı.[41]

Böylelikle Manastır'ın çiftlik sahipleri, 1680'ler ve 1690'lar boyunca eski köylü arazilerinin büyük kısmının mülkiyetini ele geçirdikten sonra, 18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyıl başında, yetkililer ile geri kalan yerel köylülüğün neredeyse %90'ı arasında "aracılık" yapar hale geldiler. Çiftlik mülklerini kullanmaya ek olarak deruhdeci yetkilerini ele geçirmele-

38 Ursinus 2001: 353-7.
39 Ursinus 1981: 151.
40 *A.g.e.*, 162.
41 Ursinus 2001: 366.

ri, Manastır'ın çiftlik sahibi sınıflarının gelir ve iktidarlarının çoğunun dayanıyor olması gereken tarımsal kaynaklar üzerinde, bir diğer, belki ondan az kârlı olmayan özel denetim biçimini oluşturdu. Beylerbeyinden sonra ikinci sırada gelen *Rumeli kaymakamlığı* makamı bile, 19. yüzyılın başına gelindiğinde, düzenli olarak, aralarında Zaimzade Rüstem Bey'in de (1818'de ve 1823'te tekrar kaymakam olan) bulunduğu bu yerel "derebeylik" mensuplarına verildi. İkinci atanması döneminde, Rüstem Bey Manastır'ın yaklaşık 4000 vergilendirilebilir hanesinin 700'ünden fazlasına "aracılık" ediyordu; bu, bir yerel deruhdecinin denetiminden en büyük bireysel hisseydi. Bunlardan sadece otuz çift, onun kişisel çiftlik mülklerini temsil ediyordu.[42] Kaymakamlığa ilk atanmasından itibaren, Rüstem Bey köy topluluklarıyla, aşağıda birinin tamamını aktaracağımız sözleşmelerdeki avantajlarını bariz bir biçimde gitgide artırmak yoluyla diğer deruhdecileri gölgede bırakmıştı.

> Trpče Krste, Lazar Ferka, Stanoja Stanko, Gekula Šiniko [artı 23 ek Hıristiyan hane reisi] ile birlikte, Manastır kasabası kazasındaki Belacrkva köyünün geri kalan sakinleri kadı mahkemesinde toplandıkları zaman, içlerinden biri, diğerlerinin adına ve onların temsilcisi olarak şu beyanda bulundu: "Biz [bu vesileyle] eski deruhdecimiz Seyyid Abdülkerim Bey'i azlettik ve [yerine gelecekteki] deruhdecimiz Seyyid Rüstem Bey'i atadık; iptal etme yolu açık olarak, her yılın sonunda kendi aramızda tevzi ve tahsil edebilmemiz için, her yıl vergilerimizi peşin ödemekle yetkilendirdiğimiz ve [hizmetleri için yıllık] bin kuruş bedel ödeyeceğimize dair bir *akd*'e girdik." Beyanları burada kayda geçirildi. 15 Şevval [1]235 [26 Haziran 1820].[43]

Çok açıktır ki, çiftlik-artı-deruhdeci temelli yerel seçkinler, Osmanlı İmparatorluğunda eyalet yönetiminin önemli merkezlerinden birinin günlük işleyişinde, vergilerin salınması, askerlerin tedariki ve ihtiyatların toplanması bakımından, kendilerini elzem hale getirmiş durumdaydılar. Yöreye, merkezi yönetimin temsilcisi olarak, nadiren bir yıldan uzun süreyle atanan ve bu yetkisiyle, aynı zamanda toprak sahibi "eşraf"ın hem bir yeri hem de sesi olan yerel yönetim meclislerine (*meclis-i memleket*) başkanlık eden kadıların, onların yerel bilgilerinden yararlanması akıllıca oluyordu. Kazanın mali kaynaklarındaki denetimleri açısından hayati olacak şekilde, toprak sahiplerinin her birinin sahip olduğu veya "aracılık" ettiği hanelerin kaydını daimi olarak tutması gerekiyordu. İstanbul'dan artık yeterli defterlerin gelmediği düşünüldüğünde, çiftlik-

42 Džambazovski 1957: 70.

43 *A.g.e.*, 39.

lerdeki ve (daha az ayrıntıyla) hanekeş köylerindeki (belki kolay ele geçmez vergi tabanının *fiili* durumundan çok, toprak sahiplerinin kendisi ile kadı arasında kurulduğu haliyle, *hakkındaki* mutabakatı yansıtan) yerel vergi mükelleflerinin envanterleri [*yoklama defterleri*] Manastır'ın çiftlik-artı-deruhdeci yerel ileri gelenleri tarafından düzenleniyordu.[44] Bu vergi yükümlüsü çiftlerin tahrirleri (veya eşdeğerleri olarak bir çift öküzle işlenen arazi), tevzi kotalarını ayarlamak üzere zaman zaman kazanın sınırları dahilinde yerel olarak yürütülüyordu; 19. yüzyılın başında, Manastır'da her yedi yılda bir olmak üzere, 1817, 1823, 1830 ve 1837'de yapıldı.[45] Vergi mükelleflerinin ödeme gücü, vilayet bütçelerinin (masarif defterlerinde de belgelendiği üzere) sürekli artan hacmi açısından gitgide büyüyen bir kaygı olduğundan, vergi tabanını yerel olarak yeniden ölçmek, yeniden birleştirmek ve yeniden değerlendirmek için yeni adımlar atıldı. Manastır'da, 1831'den itibaren, Hıristiyan ve Müslüman, "özgür" köyler veya çiftlikler (Bitola'nın o zamana dek ayrı olarak vergilendirilmekte olan Hıristiyan ve Yahudi sakinleri de dahil) tüm yerleşimlere, tevzi amaçlarıyla toprağın kalitesi ve diğer üretim etkenleri doğrultusunda 3, 2 ve 1.5 olan, üç farklı orandan biri verildi. Komşu Selanik'te, 1835'ten itibaren, kırsal yerleşimler 5, 4 veya 3 olan üç orandan birine göre vergilendirilmeye başladı.[46] Böylelikle kolektif vergiyi bir bütün olarak ödeme gücü hesaplanırken, her bir yükümlünün payı, önceden olduğu gibi köy ihtiyarlarına veya topluluk liderlerine bırakıldı.

MERKEZİ DENETİMİN YENİDEN KURULMASI

İstanbul'daki hükümetin, benzer ilkelere dayanan imparatorluk çapında bir vergi sistemi kurmaya yönelik benzer girişimleri daha yavaş olgunlaştı. Kapsamlı, ama kesinlikle imparatorluk çapında olmayan 1830-31 nüfus sayımı, hükümetin (muhtemelen cizye dışında) öşür dışı tüm vergilerin salınmasını, bunları sayımda kaydedilen her bir (erkek) bireyden yıllık 150 kuruşluk bir toplu ödemeye dönüştürmek üzere yeniden düzenleme planı için gereken temeli sağlayamadı.[47] 7 Ağustos 1838 tarihli padişah buyruğuyla yapılan yeni bir sayımın odağını oluşturan bireysel varlık ve gelire dayanan bir değerlendirme yapma imkânı da vermedi. Anadolu'daki Hüdavendigâr (Bursa) ve Rumeli'ndeki Gelibolu sancaklarının pilot

44 Benzer (daha büyük değilse de) ayrıntılar veren yerel sayımların başka yerlerde de yapıldığı bilinmekteyse de (Ursinus 1994a), 1709 ve 1844 arasında, sadece 18. yüzyıl için iki düzine listeyi de içeren kesintisiz bir yoklama defterleri dizisiyle Manastır benzersiz gibi görünür.

45 Ursinus 1982: 163-74; 1994a: 31-4.

46 Ursinus 1994a: 40.

47 Ahmed Lutfi 1874: II, 146; Ursinus 1982: 33.

bölge olarak seçilmesiyle birlikte rütbe, statü ve dinden bağımsız olarak, tüm uyrukların mülk ve gelirine ilişkin kapsamlı bir sayım, bunların yıllık vergi ödemeleriyle birlikte yürütüldü. Niyet, her bir vergi mükellefi için bir vergi kotası (*hisse-i tekâlif*) saptamak, böylelikle kuşaklardır yerel güçlerin imtiyazı olan şeyi doğrudan hükümet denetimine getirmekti. Fakat bu planı pilot kazalarda uygulamaya koymak bile zaman aldı ve Tanzimat'ın 3 Kasım 1839'da Gülhane'de ilan edildiği döneme gelindiğinde, adil bir vergi sistemi için sağlam bir temelin kurulması hâlâ büyük ölçüde reform vaatleri arasında yer alıyordu. Elle tutulur gelişme çok yavaş ortaya çıkacaktı. Yeni birleştirilmiş *vergü* büyük bölümü itibariyle daha önceki tevzide salınan vergilerin bir bileşimiydi; vilayetlerde yeni tip bir mali temsilciyle (*muhassıl*) merkezi bir mali rejim kurmaya yönelik artan girişimlerin, sadece aşırı ölçüde pahalı olduğunun anlaşılmasıyla bile olsa, "yukarıdan aşağıya" merkeziyetçi reformun sınırlarını göstermesi çok sürmedi. Kişisel varlık ve gelir sayımlarını sürekli temelde yürütmek, en az bu kadar talepkâr olacak şekilde karmaşık bir sistemi güncel tutmayı gerektiriyordu. Ancak 1858'de Maliye Nezareti'nde ayrı bir kadastro biriminin (*tahrir-i emlâk nezareti*) kurulmasından sonradır ki, ekili araziyle birlikte kentsel arsalar ve binaların sayımları sonunda kapsamlı bir şekilde, tarımsal ürün ve ticaret ve sanayiden elde edilen kârların değerlendirilmesiyle koordine edilebildi.[48] İstanbul'dan göründüğü haliyle, iki yüzyıl boyunca yerel denetim altındaki mali bir kolektifin büyük ölçüde anonim bir üyesi olan Osmanlı vergi mükellefi, nihayet büyük çoğunluğu itibariyle devlet nezaretinde merkezi olarak değer biçilmiş bireysel bir özne biçiminde yeniden inşa edilebilmişti.

48 Ursinus 1982: 34-8; 1994b: 93-103.

Yirmi Dokuzuncu Bölüm

GEÇ DÖNEM OSMANLI DÜNYASINDA TAŞRADAKİ İKTİDAR SAHİPLERİ VE İMPARATORLUK*

Çatışma mı, Ortaklık mı?

Ali Yaycıoğlu

1809 yazında, Osmanlı-Rus Harbi'nin en hummalı günlerinde, Tuna sınırındaki ordu-yu hümayunun tedariki için nakit para ihtiyacı Osmanlı yetkilileri açısından hayati önem taşıyordu. İnatçı bir bütçe açığı yüzünden, hazinede kalan para, muharebe meydanının tırmanmaya devam eden masraflarını karşılayamaz olmuştu. Divan-ı hümayun, II. Mahmud'a (1808-39) gereken miktarı imparatorluğun dört büyük taşra iktidar sahibinden almasını tavsiye etti. Sadaret kaymakamı, raporunda padişaha şöyle diyordu:

> Tepedelenli Ali Paşa, Mısır valisi [Mehmed] Ali Paşa, Cabbarzadeler ve Karaosmanzadeler varlık ve nüfuz sahibi kişilerdir. Her birinin birkaç bin kese akçe gönderme gücü vardır. Esasen, varlıklarını Devlet-i Aliyye'ye borçludurlar. Bu nedenle, böyle [sıkıntılı] bir dönemde, Devlet-i Aliyye'ye yardım etmenin üstlerine bir borç olduğu aşikârdır. Ne var ki bu yardım, mutad ferman-ı hümayunla istenecek olursa, mizaçları gereği, bunu göndermekten kaçınmak için bir sürü bahane öne süreceklerdir. Binaenaleyh, Hazret-i Padişahi'nin her birine özel mektuplar yazarak, devletin hâdimlerini de bu mektuplardan haberdar etmemesi [daha basiretli] olur. Bu mektuplarda, Padişah Hazretleri adil sultani görüşünü ifade eder ve kendi saadetlu eliyle "dersaadetime şu miktarda akçeyi, imparatorluğa çeşitli yönlerden saldıran dinimizin düşmanını kovmak için ordunun seferinde harcanmak üzere gönderip" göndermeyeceklerini sorabilir; eğer bu mektuplar ferman-ı hümayunlarla birlikte mühürlenir ve her biri saray kethüdalarına verilir ve eğer paranın aynı şekilde iletilmesi istenirse, evamir-i şahaneye derhal itaat etmeleri ve gereken meblağları teslim etmeleri muhtemel olacaktır. Saltanatın

* Yazar, bu makalenin yazılmasındaki rehberlikleri, tavsiyeleri ve yardımları için Cemal Kafadar, Engin D. Akarlı, Christine Woodhead, Hakan Karateke, Özer Ergenç, Oktay Özel, Tristan Stein ve Patricia D. Blessing'e şükranlarını dile getirmeyi borç bilir.

> hâdimlerine bu çeşit name-i hümayun gönderilmesi, saltanatın şanına halel getirmeyecektir. Geçmişte de buna benzer yardım istenmesinin örnekleri vardır. Parayı dış kaynaklardan elde etmek için başka bir çare düşünemiyoruz.[1]

Bu taşra muktedirleri, sıradan makam sahipleri değildi ve geleneksel imparatorluk elitinin üyeleriyle aynı muameleyi görmüyorlardı. Divan'ın II. Mahmud'a tavsiyesi, "devletin hâdimleri"ne, yani imparatorluğun ileri gelenleri, yeniçeri ağaları, askeri kumandanlar ve imparatorluğun kurulu düzeniyle bağlantılı taşra yöneticilerine bilgi vermeksizin, bu özel muktedirlere şahsi mektuplar göndermesiydi. "Devletin hâdimleri"nin tersine, bu taşra iktidar sahiplerinden hiçbiri bâb-ı hümayun ve Enderun'da veya İstanbul'un bürokratik çevrelerinin yahut bir imparatorluk ileri geleninin kapısında eğitilmemişti. İstanbul'la organik bağları yoktu. 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, yabana atılmayacak kadar çok sayıda vilayet birimini denetlemelerine karşın, bunların hiçbiri servet ve statüsünü imparatorluğun askeri veya idari hiyerarşilerinde yükselerek elde etmemişti.

İyi, ama imparatorluk seçkinleri üyesi değilse, kimdi bunlar? Muazzam servetlerinin dışında, belki de onları en iyi tanımlayan özellik taşralı kimlikleriydi. Hâkimiyet kurdukları toprakları birbirinden farklı ve çeşitli düzenlemelerle kontrol etseler bile, hepsi de kendi bölgelerine derinlemesine kök salmışlardı.[2] İktidarlarının kaynakları, İstanbul'un bürokratik ve askeri çevrelerinden ziyade, bu bölgelerin sosyopolitik gerçekliklerine dayanıyordu. Dolayısıyla payitahta ve onun siyasi hiziplerine olan sadakatleri şartlıydı. Merkezdeki farklı hiziplerle ittifaklar kurdukları görülse bile, Divan'ın emirlerini geri çevirdikleri dahi oluyordu; hizmetlerini yaparken, bunun karşılığında ihsanlar, çıkarlar ve kazançlar bekliyorlardı. Sultani yetkilendirilmeleri ve bahşedilen unvanları aracılığıyla, Osmanlı İmparatorluğunun kurumsal yapısının içinde kalmalarına karşın, onlar merkezden atanmış yöneticilerden değildiler. Sultani yetkileri, kendi bölgelerinde özerk aktörler olarak bizzat edinmiş oldukları siyasi, askeri ve ekonomik iktidarın, merkezi yönetim tarafından resmen tanınmasından başka bir şey değildi.

Divan-ı hümayuna göre, bu taşra muktedirleri alışılmış ferman-ı hümayunları herhalde ciddiye almayacaklardı. Ancak padişahın kendi eliyle kaleme aldığı şahsen rica etmesi halinde, ola ki gereken meblağları borç

---

1 BOA, HAT 42074 (padişaha çeşitli mali meseleler konusunda tavsiyeler içeren bir divan-ı hümayun raporu, 1224/1809 tarihli).

2 Her ne kadar kendisi ve ailesi sonuçta Mısır'da iktidarlarını yerleştirseler de, Arnavut Mehmed Ali Paşa 1809'da bir istisnadır.

verebilirlerdi. Bir Osmanlı padişahının onları kendi eşitleri olarak gördüğü izlenimini vereceği endişesi II. Mahmud'u tereddüde sürüklemesin diye, Divan ayrıca ona padişahların taşra ayanından bu tür yardımlar istediği diğer yakın tarihli örnekleri de hatırlatıyordu. Bunlar arasında, önceki yıl, 1808'de, bizzat II. Mahmud'un, Cabbaroğlu ve Karaosmanoğlu'nun da bulunduğu bu bölgesel liderlerle imzaladığı bir sözleşme olan Sened-i İttifak vardı; zaten bu senetle, istendiği takdirde saltanata ve devlete, askeri ve mali yardım yapmayı taahhüt etmişlerdi.[3]

OSMANLI DÜNYASINDA TAŞRA MUKTEDİRLERİ

18. yüzyıl sonuyla 19. yüzyılın başında, böyle iktidar sahibi kişiler ve aileler birçok Osmanlı vilayetinde iyiden iyiye kökleşmiş durumdaydı.[4] Kuzey Arnavutluk'ta, Buşatlı ailesi iktidarını İşkodra ve Drin körfezinde yerleştirmişti. Buşatlı Mahmud Paşa, talep edilen hizmetleri yapmayı reddetmesi yüzünden asi ilan edilse de, aile, Adriyatik ticaretindeki rolleri sayesinde yerel nüfuzunu korudu.[5] Güney Arnavutluk'ta, Yanyalı Ali Paşa'yla oğulları kentlerini Adriyatik dünyasında önemli bir idari merkez yapmakla kalmayıp, nüfuzlarını Arnavutluk, Peloponez ve Tesalya'ya kadar genişlettiler. Lord Byron tarafından "Müslüman Bonapart" olarak tasvir edilen Ali Paşa, Napolyon çağında uluslararası bir aktör haline gelecekti.[6] Aynı biçimde nüfuz ettiği Selanik ile Orta Balkanlar'ı bağlayan güzergâhta önemli bir kentte üslenmiş olmasıyla, hâkimiyet alanı Makedonya'daki çeşitli kazalara yayılıyordu.[7]

Tuna bölgesi Bulgaristan'ında önde gelen şahsiyet, Vidinli Osman Pazvantoğlu'ydu. Kariyerine kendi karargâh kentinde yerli bir yeniçeri ağası olarak başlayan Pazvantoğlu, 18. yüzyılın sonunda Osmanlı devletine karşı üç büyük isyanı başlattı. 1803'te, Divan, onun Vidin'deki iktidarını tanıyarak, Pazvantoğlu'nu bu sınır bölgesinin askeri kumandanlığına atadı. Onun durumu, Osmanlı devletinin boyun eğdiremediği (*te'dib*) bir muhalifi unvanlar ve makamlar vererek imparatorluğun yerleşik düzenine kabul etme yoluyla nasıl onurlandırdığının (*taltif*) tipik bir örneğini oluşturur. Pazvantoğlu'nun 1806'daki ölümünün ardından, hazinedarı

3 Akyıldız ve Hanioğlu 2006.

4 Daha kapsamlı bir özet için bkz. McGowan 1994: 658-79. Taşra hâkimleri üzerine daha önceki karşılaştırmalı araştırmalar için bkz. Adanır 2006; Akarlı 1988; Khoury 2006; Masters 2006; Moutaftchieva 2005; Özkaya 1994.

5 Köhbach 1986; Naci 1966; Pavičević 1956.

6 Fleming 1999; Skiotis 1971. Ali Paşa'nın kurumunun kapsamlı arşivinin yakın geçmişteki bir yayını için bkz. Pangiotopoulos ve diğerleri 2007.

7 Vacalopoulos 1973: 515-26.

Molla İdris, onun dul karısıyla evlenip hazinesini ele geçirdi, Osman'ın adamlarından bir sadakat yemini aldı ve İdris Paşa unvanıyla Vidin valiliğine atandı.[8] Daha doğudaysa, Rusçuklu İsmail Ağa, iktidarını bir diğer Tuna kentinde toplamıştı. Rusçuk halkı tarafından *ayan* [burada, "sancak nâzırı" anlamına gelir] seçildikten sonra, güneye ve Karadeniz'e doğru yayılan diğer kazalara kendi yandaşlarını atadı veya seçilmelerini sağladı. 1806'da İsmail Ağa'nın katledilmesinin ardından, Rusçuk halkı yandaşlarından biri ve Razgrad ayanı olan Alemdar Mustafa Ağa'yı kendi sancaklarının da ayanlığına seçti. 1807'de, Tuna boyundaki yerel askeri kaynakların üzerindeki denetimi sayesinde, büyük bir Osmanlı yenilgisinin ardından Rusya'ya karşı vilayet ordusuna kumanda etmeye ikna edildi; Rusya'ya karşı gösterdiği askeri başarı, onun Rusçuk kumandanlığına atanmasına katkı yaptı. Kısa süre sonra, 1808'de İstanbul'daki ıslahatçı hiziple kurduğu ittifak sayesinde siyasal bir komplonun başına geçti ve sadrazam oldu. Bir taşra ayanının, yaptığı darbe sonucu sadrazamlığa kadar yükseldiği bu alışılmadık olaylar dizisi, rejimine karşı yeniçerilerin başkaldırması esnasında öldürülmesiyle sona erecekti.[9]

İmparatorluğun Asya kesimindeyse, Manisalı Karaosmanoğulları Ege bölgesine hâkimdi. Batı Anadolu'daki küçüklü büyüklü birkaç mülkü, Aydın, Manisa ve Bergama kentlerini kontrol eden bu aile, 1792 ila 1817 arasında Hacı Hüseyin Ağa'nın liderliğinde nüfuzlarını İzmir'e kadar genişletti.[10] Doğuda, Kızılırmak'ın ötesinde, aile merkezi –18. yüzyılın başında yine bu aşiret tarafından kurulmuş– Yozgat olan Bozoklu Çapanoğulları (Cabbaroğulları) vardı. Aile, Süleyman Bey'in (liderliği 1789-1813) önderliğinde, farklı kazalar ve vilayet birimlerini değişen statü ve düzenlemelerle elinde tutarak Amasya'dan Halep'e, başka bir deyişle kuzeyden güneye kadar bütün Orta Anadolu'ya yayıldı. Ailenin bir kolu, Süleyman'ın oğullarından biri olan Abdülfettah'ın kadılığa başladığı ve sonraları imparatorluğun Anadolu kazaskerliğine kadar yükseldiği İstanbul'a yerleşti.[11] Kuzeye doğru, Orta Karadeniz kesimleri, 1768'den 1774'e dek süren Osmanlı-Rus Savaşı esnasında önde gelen bir Osmanlı kumandanı olan Ali Paşa'nın kariyeri sayesinde önem kazanan Canikli ailesinin bölgesiydi; Canik'te yerleşik olan aile, sonraları nüfuzunu Trabzon'u da kapsayacak şekilde genişlettiler. Canikli Ali Paşa'nın 1785'te ölümünün ardından, oğlu Battal ile torunu Tayyar'ın Osmanlı merkezi yönetimiyle sorunlu bir ilişkisi oldu ve ikisi de Rusya'ya kaçtılar. Daha sonra affa uğramalarına

8 Gradeva 2006b; Zens 2002; Zens 2004: 99-189; Sadat 1972, 1973; Özkaya 1983: 32-84.
9 Uzunçarşılı 1942; Miller 1975; Erdoğan ve diğerleri 2009; Bkaradjieva 2006.
10 Nagata 1997; Nagata ve Emecan 2004; Veinstein 1975.
11 Uzunçarşılı 1974; Mert 1980; Duygu 1953.

karşın, III. Selim'le (1789-1808) ilişkileri de sıkıntılı sürdü. 19. yüzyıl başında Çapanoğulları ve Canikliler, itibarlı Amasya sancağının hâkimiyeti uğruna çatışmaya girdi. III. Selim Çapanoğulları'nı desteklediğinde, Tayyar Paşa da Anadolu'da Selim karşıtı hareketin bayraktarı haline geldi. Selim'in 1807'deki hal'inden sonra İstanbul'a gittiğinde, yeniçerilerin desteklediği IV. Mustafa'nın (1807-8) hükümetinde sadaret kaymakamlığına getirildi, fakat Alemdar Mustafa Paşa'nın başarılı darbesinin ardından idam edildi.[12]

Daha güneyde, Bilâd-ı Şam'da da (Suriye) kentin önde gelen simalarının güç ve nüfuzu söz konusuydu. 18. yüzyıl başından itibaren Şam'a Azm ailesi hâkim oldu. En önemli varlıkları, Şam'ın kutsal kentlere giden kuzey-güney güzergâhında resmi bir toplanma mahalli olmasını sağlayan hayati konumu nedeniyle, hac kervanı üzerindeki denetimleriydi. 18. yüzyılda, Şam'ın Azm valisi, "hac kumandanı" (*mir-i hac*) unvanını taşıdığı gibi, bu göreve nezaret etmesi karşılığında hatırı sayılır mali ve askeri imtiyazlardan yararlanmaktaydı.[13] Kıyıda Sayda ve Akkâ valisi Cezzar Ahmed Paşa (ö. 1804) Bosnalı bir maceracıydı. Mısır'da tanınmış Memlûk şahsiyeti Ali Bey el-Kebir'inki de dahil, çeşitli kapılarda hizmet ettikten sonra, kendi kapısını ve iyi silahlanmış adamlardan oluşan maiyetini kurarak başka bir taşra ayanı olan Zahir el-Ömer'le savaştı.[14] Şöhreti, 1799'da Fransızların Akkâ kuşatmasına karşı başarılı savunması sırasında zirveye çıktı. Bir ödül olarak, denetimini Bilâd-ı Şam'a genişletmesine ve kısa süreli olarak Şam valiliğini Azm ailesinin elinden almasına dahi izin verildi.[15]

Mısır'ın MehmedAli Paşa'sıysa belki de talihin bütün bu taşra hâkimleri arasında en tanınmışı olmasını sağladığı bir diğer Balkanlı savaşçıydı. Kavalalı bir Arnavut olduğu düşünülürse, kökenleri Cezzar Ahmed Paşa ve Yanyalı Ali Paşa'nınkine benzerdir. Askeri kariyeri, 1801'de Fransızlarla savaşmak üzere Mısır'a gönderilen Osmanlı ordusunun Arnavut birliğinde başladı. Hızla yükselerek Mısır valisi oluşu, Memlûk rejiminin sonu, kısa Fransız hâkimiyeti, İngilizlerin müdahalesi ve Osmanlı ordusunca Mısır'ın tekrar fethinin yol açtığı siyasal istikrarsızlık bağlamında değerlendirilmelidir. 1809'a gelindiğinde, Mehmed Ali Paşa Mısır'da bağımsız yetkesini kurmakta iyiden iyiye yol almış durumdaydı.[16]

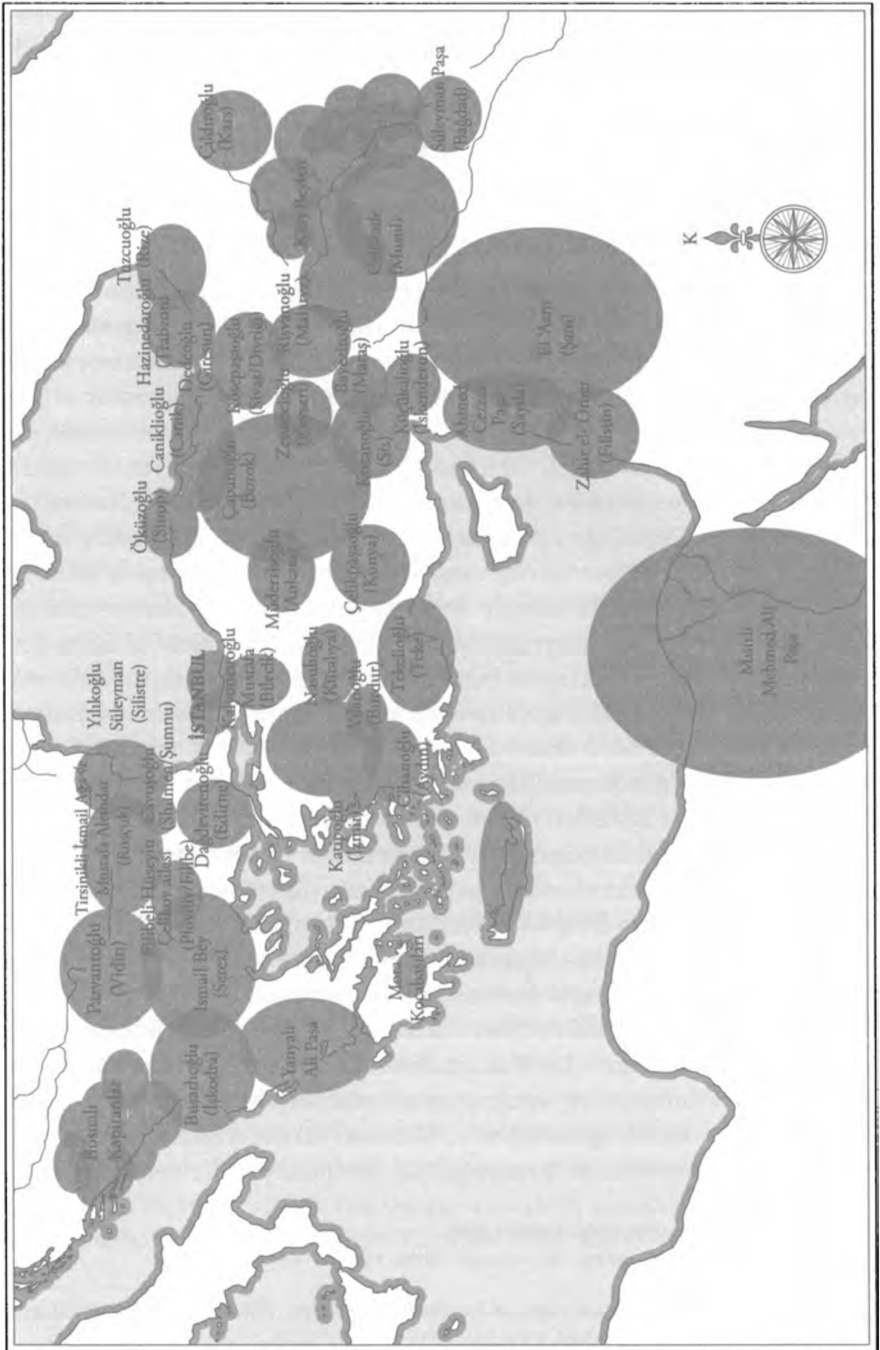
12 Şahin 2005; Serbestoğlu 2006; Karagöz 2003.

13 Schilcher 1985: 29-35; Rafeq 1966: 144-206; Barbir 1980: 56-63; Shamir 1963.

14 Joudah 1987.

15 Schilcher 1985: 36-40; Akarlı 1988: 47-50; Philipp 2001: 51-5, 157-64; Cohen 1973; Tekindağ 1972.

16 Akarlı 1988: 50-3; Fahmy 1997, 2009; Sayyid-Marsto 1984; Hathaway 1997, 2003; Wasserstein ve Ayalon 2006; Crecelius 1981.



Harita 7 Anadolu ve Balkanlar'daki taşra iktidar sahipleri, 1790-1820.

Bu kısa betimleme, 18. yüzyıl sonuyla 19. yüzyıl başı taşra iktidar sahiplerinin tam bir resmini vermekten uzaktır. Daha birçok kişi ve aile, bu dönemde imparatorluğun farklı köşelerinde yerel veya bölgesel hâkimiyetlerini kurmuşlardı.[17] Yukarıda anılanlar, belki en tanınmışları olsa bile, ille de en güçlü veya zenginleri değildir. Bu ileri gelen ailelerin ve kişilerin zenginlik ve iktidarlarının kapsamlı bir karşılaştırmalı resmi henüz yapılmamıştır. Bu durum, Osmanlı vilayetlerinde, tümünü aynı kategoriye sıkıştırmayı çok zorlaştıran ve herhalde bu işi hiç de kolaylaştırmayacak kadar farklı tip ve kategoriden birçok seçkin olduğunu gösteriyor olabilir. Bu yüzden, okumakta olduğunuz makalenin temel odağını, imparatorluğun makam sahipleri veya müteahhitleri olarak yönetim mekanizmalarına katılan Müslüman taşra hâkimleri oluşturacak. Müslüman olsun gayrimüslim olsun, kendi topluluklarının doğal liderleri, tüccar aileleri, önde gelen din adamları ve aşiret veya oligarşik liderleri olan yerel ileri gelenler burada ele alınmayacaklar. Gelgelelim, bu farklı seçkin kategorileri arasında berrak çizgiler çekmek her zaman da mümkün olmuyor; dolayısıyla, taşra hâkimlerinin aşağıda ele alınan bazı özellikleri, diğer seçkin gruplara da uygulanabilir niteliktedir.

AİLE, HANEDAN, YÖRE VE CEMAAT

Bölgesel bağlamlar ve sosyopolitik arkaplanlardaki muazzam farklara karşın, bu taşra iktidar sahiplerinin bazı ortak özellikleri vardı. Aile, bütün girişimlerinin merkezindeydi. Yozgat'ın Çapanoğulları (Cabbaroğulları), Manisa'nın Karaosmanoğulları, İşkodra'nın Buşatlıları, Şam'ın Azmleri ile Samsun ve Trabzon'un Caniklileri gibi bazıları, konumlarını 18. yüzyılın değişik dönemlerinde karizmatik kurucularının önderliğinde sağlamlaştırdılar. 1800 civarındaki diğer hâkimler arasında yer alan Yanyalı Ali Paşa, Rusçuk'ta Tirsinikli İsmail Ağa, Vidin'de Osman Pazvantoğlu, Serez'de İsmail Bey, Mısır'da Mehmed Ali Paşa ve Akkâ'da Cezzar Ahmed Paşa gibi diğerleriyse başarıya kendi başlarına ulaşan adamlardı. Ancak onların iktidara yükselmesinden sonradır ki, kendi yetkilerini oğullarına veya diğer akrabalarına aktarmak ya da paylaşmak yoluyla bu aileleri yaratmışlardı. Taşra iktidar oluşum sürecinde ailenin merkezi

17 Örneğin, Şumnulu Çavuşzade Hacı İsmail Ağa, Hacıoğlu Pazarı'ndan Sarıklıoğlu, Hazergradlı Hacı Ömeroğlu, Edirneli Dağdevirenoğlu, İzmirli Kâtipoğulları, Aydınlı Cihanoğulları, Ankaralı Müderrisoğulları, Divriği ve Sivaslı Köse Paşa ailesi, Sinoplu Öküzoğulları, Giresunlu Dedeoğulları, Rizeli Tuzcuoğulları, Kütahyalı Nasuhoğulları, Kilikya ovasından Kozanoğulları, Güney Kilikyalı Küçükalioğulları, Kars ve Ağrılı Çıldıroğulları, Malatyalı Rişvanzadeler, Maraşlı Bayezitoğulları ve Dulkadiroğulları, Filistinli Zahir el-Ömer, Akkâlı Süleyman Paşa, Musullu Celililer vb.

önemi, Karaosmanoğlu, yani Kara Osman'ın oğlu (oğulları) gibi, *oğlu* veya *zade* ile bitip ailenin kurucu atasına işaret eden aile isimleri kullanımına yansıyordu.

"Aile" terimi, evlilikle oluşan aileleri içeren, birbirine akrabalık bağlarıyla bağlı ve önde gelen karizmatik bir şahsiyetin çevresinde örgütlenen büyük bir soy klanına işaret edebilir. Bu kişi, zorunlu olmamakla birlikte, genellikle aile büyüklerinden biri oluyordu; tıpkı Süleyman Bey ve Hacı Hüseyin Ağa'nın önderliğinde toplanmış olan Çapanoğulları ve Karaosmanoğulları'nın iki büyük klanında olduğu gibi. Gelgelelim, bir aile birimi aynı zamanda büyük bir klandan ziyade, önemli bir baba figürü, birkaç karısı, oğulları ve kızlarıyla, evlilik bağıyla oluşmuş bir birlik de olabiliyordu; ki Yanyalı Ali Paşa veya Mısırlı Mehmed Ali Paşa'nın aileleri de buna örnek oluşturur. Ne ki, her iki örnekte de, ister bir klan isterse evlilikle oluşan birim olsun seçkin aile, genellikle *kapı halkı* olarak adlandırılan düzinelerce, hatta yüzlerce hazinedar, kâtip, kethüda gibi kapı memurları, hizmetliler ve kumandanlarıyla birlikte silahlı birimlerle, kimi zaman da küçük çaplı bir orduyu kapsayabilecek büyüklükte bir toplulukla kuşatılıyordu. Bunlara bir de merkezi kapının yandaşları, yanaşmaları veya yöredeki ya da daha geniş bölgesel düzeyde daha önemsiz ailelerden müttefik gruplar ekleniyordu.[18]

Bu ailelerin önde gelen üyeleri, bölgelerindeki taşra yönetim ve gelir birimlerinde makam sahipleri (valiler, sancakbeyleri) ve/ya mültezimler oluyordu. Çeşitli adlar altında tevcih edilen bu makam ve dirlikler, servet ve statünün bir sonraki kuşağa aktarılması niyetiyle, ailenin erkek üyeleri arasında dağıtılıyordu. Kürt ve Çerkes *bey*leri ve Bosnalı *kapitan*lar gibi bazı istisnalarla,[19] Osmanlı sistemi servet ve statüye yönelik kalıtsal hak iddiaları güvencesi vermiyordu. Tam tersine, devlet daima kendi makam ve unvan sahiplerinin mülklerini müsadere etme hakkını saklı tutuyordu.[20] Buna karşılık, iktidar sahibi aileler servet, statü veya makam konusundaki hak iddialarını imparatorlukla aralıksız müzakere ediyordu. Müsadereden kaçınmak için farklı stratejiler ve gereçler geliştiriyorlardı; bunlardan biri serveti, mütevellileri aile üyelerinin oluşturduğu hayır vakıflarına dönüştürmek veya servetin büyük kısmını nakit olarak bulundurmak yoluyla, merkezi yetkenin denetiminden uzak tutmaktı.

18. yüzyıl ile 19. yüzyıl başı taşrası bağlamında önemli bir özellik de, ölen bir makam sahibinin mirasını "satın almak," bu sayede servet

18 Bölgesel iktidar sahipleri ve eşkıya grupları arasındaki ağlar üzerine bir araştırma için bkz. Esmer 2009.

19 Özoğlu 2004: 53-9; Minorsky 1981; Filipovič 1985.

20 Göçek 1992.

ve statünün aile içinde kalmasını sağlamak üzere, ailelerin hizmet veya para önermek yoluyla merkezi otoriteyle pazarlık etmesiydi. Bir makam sahibinin mirasının vârislerine satılması çoğu zaman merkezi yönetim açısından faydalı oluyordu, çünkü müsadere süreçleri çok çetrefilli ve pahalı olabiliyor, hatta müsadereci ile aile üyeleri arasında silahlı çatışmalarla sonuçlanabiliyordu. Bu uygulama sayesinde, ileri gelen aileler çok uzun dönemler boyunca servetlerini ve statülerini sağlamlaştırmayı başardılar.[21]

Aile bağlarına ek olarak, çözümlememin merkezindeki bölgesel iktidar sahiplerinin tümünün bir yöre, kaza, sancak veya bölgeyle yakın ilişkileri de vardı. Bu da, hanedan adından sonra en gözde ikinci isimlendirme yöntemiyle, iktidarlarını inşa ettikleri kent veya bölgenin adının kullanıldığı ailelerin isimlerine yansımaktaydı: Yanyalı veya Tepedelenli Ali Paşa, Tirsinikli İsmail Ağa, Serezli İsmail Bey. Bazen Canikliler (Kuzey Anadolu'daki Canik'ten) veya Buşatlılar (Arnavutluk'taki Buşat'tan) örneklerinde olduğu gibi, yerel isimler klan adları olarak kullanılıyordu.

Taşra iktidar sahiplerinin, aile ilişkileri, siyasal ittifaklar veya diğer ileri gelen aileler, ağlar ve bireylerle yerleşik iş ilişkileri aracılığıyla, kendi yöreleriyle derin toplumsal, ekonomik ve kültürel bağları vardı. Bununla birlikte, Alevi *dede*ler, Rum *kocabaşı*lar, Bulgar ve Ermeni *çorbacı*lar yahut Sırp *knez*ler gibi kendine özgü bir cemaatin veya topluluğun liderleri değildiler; bunun yerine, iktidarlarını birkaç farklı cemaatin olabildiği kazalar ve sancaklarda kurumsallaştırıyorlardı. Yerel tüccarlar, tasavvuf ağları veya yerel Hıristiyan ya da Yahudi dinsel ileri gelenleri ve diğer yerel topluluklarla hami-mahmi ilişkileri geliştiriyorlardı.[22] Güçlü oldukları bu yerlerde kendi saraylarını, camilerini, hatta aile mezarlıklarını kurmakla yetinmeyip, yerel popülerliklerini ve meşruiyetlerini güçlendirmek için ayrıca kamusal yapılar, eserler ve tasavvuf tekkeleri bile yaptırdılar.[23] İsmail Ağa'nın Rusçuk'ta su getirmek için hazırlattığı muazzam imar planı, taşradaki iktidar sahipleri tarafından başlatılan bu tür kamusal projelerin iyi bir örneğiydi.[24] Bu güçlü yerel bağlantılar, halk hikâyelerinde, türkülerde, deyişlerde ve ağıtlarda ifade edilen kolektif belleğe de yansımaktaydı. 19. yüzyıl başının, Çapanoğulları ve Kozano-

21 Mirasın ölen iktidar sahibinin vârisine satılma örnekleri için bkz. BOA, CMI. 3108 (Karayılanzade Hacı Mehmed Ağa'nın mirası, Ağustos 1793); BOA, HAT 491 15 (Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa'nın mirası, 1822).

22 Dimitropoulos 2007: 66-9.

23 Yenişehirlioğlu 2003; Acun 2008; Arel 1986.

24 İsmail Ağa'nın vakıf kaydı için bkz. Ulusal Kütüphane – Kiril i Metodii, Şark Araştırmaları Bölümü, Sofya: R 11. Ayrıca bkz. Radušev ve diğerleri 2003: no. 471.



Resim 29.1 Yanyalı Ali Paşa'nın torunları (1819), L. Dupré (ö. 1837). Gennadios Kütüphanesi, Atina.

ğulları[25] gibi iki önde gelen ailesi arasındaki rekabete ilişkin halk türküleri veya Yanyalı Ali Paşa'nın kahramanlığına dair Rumca veya Arnavutça baladlar bu tür popüler literatürün sadece iki örneğini oluşturur.[26]

18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyıl başında, merkezin gitgide belirginleşen bir eğilimi, ailelerin kendilerini hanedanlara –yani, belirli bölgeleri yönetsel, ekonomik ve toplumsal mekanizmalar aracılığıyla kuşaklar boyunca denetleyen siyasal klanlara– dönüştürmelerine fırsat vermek oldu. Taşra seçkinlerinin, özellikle de merkezi ve stratejik vilayetlerdekilerin hanedanlaşması, imparatorluğun geleneksel sultani yapısını ve makam sahiplerinin servetlerini müsadere etmek gibi çok uzun ömürlü bir uygulamaya meydan okumaktaydı. Bölgesel servet ve statüyü birkaç kuşak boyunca tekelleştirmek yoluyla, birçok aile tedricen fiili egemenliği Osmanlılarla paylaşan yerel iktidar sahiplerine doğru bir dönüşüm geçirdi. Bu iktidar sahiplerinden Yanyalı Ali Paşa veya Vidinli Pazvantoğlu gibi bazıları, ister küçük müttefikleri ve eşkıya liderlerinin katkıları isterse bölgelerinden doğrudan asker toplama yoluyla olsun, görece büyük askeri güç oluşturduğunda, bu süreç daha da pekişti.[27] Böyle bir askeri kapasite, özellikle istikrarsız bölgelerde ve sınır boylarında, bu iktidar sahiplerini, bölgelerindeki örgütlü şiddet üzerindeki denetimleri aracılığıyla özerkliklerini sağlamlaştıran yerel despotlara dönüştürdü.

25 Görkem 2006: 268-71.

26 Legrand 2009.

27 Taşra iktidar sahiplerinin askeri ittifakları için bkz. BOA, CA 27990 (Rumeli taşra liderlerinin kumandası altında Sofya'ya gelen askerlerin bir listesini de içerir, Ocak 1804).

KURUMSAL DÖNÜŞÜM: VİLAYET İDARECİLERİ, MÜLTEZİMLER VE SANCAK NAZIRLARI

Taşra iktidar sahiplerinin yararlandığı kurumsal mekanizmalar farklılık gösteriyordu. Bazı bölgelerde, kendi kendine yönetici haline geliyorlardı; başka bölgelerdeyse, şahsen bulunmayan yöneticilerin yetkisi altında kendi birimlerinin *de facto* vekil idarecileri olarak hareket ediyorlardı. Başka bölgelerde, taşra hâkimleri, ya devletin doğrudan mültezimi veya namevcut mali idarecilerin taşeronu olarak, yönetsel ve uzun vadeli imtiyazlarla iltizam sözleşmelerinde tekel oluşturuyorlardı. Daha da başka bölgelerde, yerel topluluklarca idari birimlerin mali ve yönetsel işlerine nezaret etmek üzere seçilen veya onaylanan kaza nâzırları olarak hareket ediyorlardı.

Geleneksel Osmanlı idari düzeninde, her bir eyalet veya sancaktaki yöneticiliklerin sayısı sınırlıydı ve bu idarecilerin kendilerine maaş olarak tahsis edilmiş gelir kaynakları üzerinde yetkisi vardı. Karşılığında, bu birimleri yönetiyor ve imparatorluk ordusundaki "kendi" tımar bölüklerine kumanda ediyorlardı. Sosyopolitik olarak, bu yöneticilerin çoğu padişahın sarayında veya diğer imparatorluk ileri gelenlerinin kapılarında yetişmişlerdi ve idare ettikleri vilayet birimlerinden çok, sultani seçkinlerle bağlantılıydılar. 18. yüzyıla gelindiğinde, bu "klasik" düzenleme önemli bir değişime uğradı. Merkezden atanan taşra yöneticileri, özellikle hem doğuda hem de batıdaki uzun savaşlar ve bölgesel sürtüşmeler onları büyük kapıları ve ordu birlikleriyle beraber, aralıksız olarak imparatorluğun bir köşesinden diğerine, bir savaştan ötekine koşmak zorunda bıraktıkça, kendilerine tevcih edilen birimlerden kopmaya başladılar. Buna ek olarak, tımarlı sipahilerin muharebe meydanlarındaki önemi azaldıkça ve tımarların gitgide daha fazla bölümü iltizam birimlerine dönüştürüldükçe, artık vilayetlere kumanda edecek önemli denebilecek bir tımarlı ordusu da kalmadı.[28]

İmparatorluk idarecileri taşra yönetiminde marjinalleştikçe, gelirleri kendilerine teslim etmeleri ve yokluklarında bu birimleri yönetmeleri için, yörenin yerleşik ailelerinden vekiller (*mütesellim*) atamaya başladılar. Çoğu zaman bu vekillik konumlarını, kısa vadeli sözleşmelerle satıyorlardı. Sonuç olarak, taşra aileleri bu vekâlet konumlarını ele geçirmeyi ve imparatorluğun yönetici saflarına girmeyi başardılar. Nominal yöneticiler sürekli değiştirilseler bile, Manisalı Karaosmanoğulları gibi vekil yöneticiler, *de facto* yönetsel yetkililer olarak, gitgide bu birimlerin uzun vadeli, yerleşik yöneticileri haline geldiler.[29]

28 İnalcık 1989; Radušev 1991.
29 Yaman 1941; Özkaya 1970.

Bazı vilayetlerde, geçiş süreci son derece çarpıcı gerçekleşti. Yanyalı Ali Paşa, Vidinli Osman Pazvantoğlu, Mısırlı Mehmed Ali Paşa ve Akkâlı Cezzar Ahmed Paşa gibi isimler, vekâlet gibi bir ara konumu işgal etmeksizin, valilikleri doğrudan doğruya ele geçirdiler ve merkezi hükümeti bu konumlarını onaylamaya ikna ettiler. Ara sıra merkezi yönetimdeki bağlantılarıyla ittifaklar kurdular, rüşvetler ödediler veya atanmaları için ödedikleri bir harç (*caize*) için pazarlık ettiler. Valiliklerin bu yerelleşmesinden daha uzun dönemli, yerel ve çoğu zaman tarafgir çıkarları temsil eden ve sultani yöneticilerin yerel sivil toplumu, bu toplumdaki çatışmalar ve liderlikle ilişkilerinde tarafsız yetkililer olarak imparatorluğu temsil etmelerine dayanan eski düzeni tehdit eden yeni bir vali tipi doğdu.

Yerel yönetimin doğasındaki dönüşüm, vekil yöneticilerin yerlerini sağlamlaştırması ve yöneticiliklerin yerelleşmesinden ibaret kalmadı. Daha önemli bir gelişme, iltizam mekanizmalarının genişlemesiydi. 18. yüzyılın başından sonuna dek arkası gelmez mali baskılar, merkezi yönetimi, vaktiyle valilerin veya tımarlıların yetki alanında olan yüzlerce dirliği, özel veya yarı özel müteahhitlere kiraya vererek bu mukataaların statüsünü değiştirmeye zorladı. Peşinat (*muaccele*) ve daha sonra yıllık kira (*mal*) ödemeleri karşılığında, müteahhitlere bu toprakların gelirini toplama hakkı ve bu bölgelerde kanun ve düzenin sürmesi yükümlülüğü verildi. Her şeyden çok da, *malikâne mukataa* olarak bilinen kayd-ı hayat kiralama sözleşmeleri, kiracılarına ömür boyu tasarruf yetkisinin yanı sıra, kazai olan hariç, diğer makam sahiplerinin müdahalesinden muafiyetle birlikte, yabana atılmayacak bir idari özerklik getirdi. Kaldı ki, bu kiralamalar kalıtsal olmamakla birlikte, kayd-ı hayat kiracının vârislerinin bu birimlerin yeniden tahsisinde öncelik almasına çoğu zaman imkân tanımaktaydı.[30]

İltizam düzenlemelerinin genişletilmesinin, taşra yönetimindeki etkisi çok büyük oldu. İlkin, *malikâne* sözleşmeleri birçok iktidar sahibi birey ve aileye, özellikle bu tahsisleri ilk müteahhidin ölümünden sonra da aile içinde tutmayı başardıkları yerlerde, uzun dönemli, neredeyse özerk hâkimiyet aracılığıyla yerel birimler üzerindeki denetimlerini pekiştirme imkânı verdi. İkincisi, yerel iktidar sahipleri ayrıca, yerel olmayan yatırımcılar tarafından kiralanan büyük gelir kaynakları ile doğrudan hazinenin, evkaf-ı hümayunun veya merkezi mali yönetimin başka dairelerinin denetimi altındaki birimler gibi, doğrudan yetkileri altında olmayan mukataaların ikincil müteahhit ve yöneticileri olarak hareket et-

30 Genç 1975; Cezar 1986: 40-9; Salzmann 1993 ve bu derlemedeki makalesi: Bölüm 27; Sučeska 1987; Özvar 2003.

meyi de başardılar. Bu müteahhitlerden ayrıca kısa dönemli vergi tahsili, tedarik örgütlenmesi veya devlet tekeli için ürünlerin mübayaa edilmesi gibi düzenli olmayan görevler de bekleniyordu. Bu tür mali fırsatlar, taşra aktörlerinin kendi malikâne birimleri olmaksızın, yöreyi ve ağlarını tanımanın getirdiği avantajı kullanarak, vergi toplamayla birlikte gelen, kredi sağlama ve para transferi gibi mali meselelerde bir uzmanlaşma geliştirmelerini de sağladı

Taşra iktidar sahiplerinin yönetime katılmalarını sağlayan üçüncü kurumsal gelişme, topluluk önderliklerinin veya *ayan* statüsünün resmileşmesi oldu. 18. yüzyıl ortasından önce, *ayan* terimi gayriresmi olarak çoğunlukla kentsel toplulukların doğal liderleri hakkında kullanılıyordu; bu anlamı, imparatorluğun Arap vilayetlerinde hiç değişmeden kaldı. 17. yüzyıldan itibaren, yerel topluluklar kendi kazalarının mali yönetimine, doğal liderleri (ayan) aracılığıyla katılmaya başladılar.[31] Bununla birlikte, 18. yüzyıl ortasından itibaren, Balkanlar ve Anadolu'nun birçok kesiminde bu doğal liderlik, ayanın kamusal ve mali işlere nezaret etmek üzere idari birimin halkı tarafından seçilen bir memuriyet unvanı haline gelmesiyle, resmi bir makama dönüştü. Ayan "seçimleri," topluluk temsilcilerinin seçtikleri, aday gösterdikleri veya onayladıkları kişi hakkında aldıkları ortak kararı kadı mahkemesine beyan etmelerinden ibaretti. Bu kararın nasıl alınacağı konusunda merkezi otoritenin herhangi bir zorlaması olmuyordu. Tek şart, kaza halkının oybirliğiydi. Eğer farklı taraflar rakip adayları destekliyorsa, topluluktan bunlardan biri üzerinde ortak olarak karar vermeleri isteniyordu; aksi halde, merkez, dışarıdan bir üçüncü kişiyi atayabiliyordu.

Bir ayanın başlıca ödevi, kamusal işlere nezaret etmekti. 18. yüzyıl boyunca gittikçe artan şekilde, merkezi otorite ve yöneticiler, toplulukları vergilerini toplu ödemekle yükümlü tutmaya başladı. Bu kısmen vergi mükellefi haneler hakkındaki ayrıntılı bilgilerin geçersizleşmesinden, ama aynı zamanda ve belki daha önemlisi, ne merkezi hükümetin ne de imparatorluk idarecilerinin, hane temelli vergi tahsili işini yürütecek yeterli insan gücü ve kaynağa sahip olmayışından kaynaklanıyordu. Bu nedenle, ayanlar, kazanın vergi yükümlülüğü doğrultusunda ve topluluğun mutabakatıyla, vergi yükünü hanelere tahsis etmek ve ardından toplanan vergileri yetkililere iletmek veya diğer kamusal ihtiyaçlar için harcamak yoluyla, kaza düzeyinde vergilerin ve kamusal harcamaların tahsiline nezaret ediyorlardı. Bu hizmetleri karşılığında, ayan topluluktan bir komisyon alıyordu. Ayanlar bundan başka yerel güvenliği sağlamak, impa-

31 Canbakal 2007: 150-71; Ergenç 1992.

ratorluk için yerel askerleri toplamak ve yerel tedarike nezaret etmek gibi kamusal işlerle uğraşıyorlardı.[32]

Bu mekanizmaların –bir yönetici veya vekili, müteahhit veya ayan olmak– farklılaşan yönetsel mantığı vardı. Yöneticilik veya vekilliği atamayla elde ediliyordu – yani bürokratik bir süreçti. Müteahhitlik statüsü, müzayede veya satış aracılığıyla elde ediliyordu, bu yüzden devlet ile mültezim arasındaki bir sözleşmeye dayalı bir "iş" anlaşmasıydı. Ayan statüsüyse, kolektif seçim veya onay aracılığıyla elde ediliyordu, bu yüzden otoritenin aşağıdan geldiği bir "siyasal" süreçti. Bu yollar zaman zaman örtüşüyordu. Bazı ayanlar daha sonra yönetici haline geliyordu; bazı malikâne sahipleri, aynı zamanda başka kazaların ayanlarıydı; bazı yöneticiler malikâne sözleşmelerine sahip olabiliyordu, vb. Bütün bu anlaşmalarda, taşra iktidar sahipleri, resmi otoritenin kaynaklandığı İstanbul'da güçlü bağlantılara ihtiyaç duyuyorlardı. Bazılarının *kapı kethüdası* olarak bilinen, kendi onaylarıyla, Osmanlı bürokratik çevrelerindeki işlerini takip etmek üzere merkez tarafından atanan temsilcileri vardı.[33]

Bu döneme, ekonomi ile siyaset veya iş dünyası ile idare arasında bir bölünmeye dayanan modern varsayımlarla yaklaşmamız doğru olmaz. 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başında, yönetim aynı zamanda iş anlamına geliyordu. Taşra iktidar sahipleri, itibarlarını, yerel bilgi ve bağlantılarını, işletmeci becerilerini ve sermayelerini kâr ve iktidar için kullanan mali, askeri ve idari müteşebbisler olarak hareket ediyordu. Sanjay Subrahmanyam ve C.A. Bayly tarafından kullanılan, benzer şekilde kâr amacıyla iş dünyası, yönetim ve askeri işlevleri kendilerinde birleştiren Bâbürlü Hindistan'ındaki iktidar sahipleri için "portfolyo kapitalist" teriminin, Osmanlı taşra muktedirleri için kullanılması da çok yanlış olmaz.[34] İdarenin ve teşebbüs etkinliklerinin birbirine geçiştiği böyle bir sistemde, çoğu zaman kamusal (yönetsel) ihtiyaçlarla toplanan gelirler ile özel (kişisel ve ailevi) harcamalar için toplananlar arasında berrak bir ayrım olmuyordu.

Teşebbüs faaliyetlerinde, güçlü bir mali temel veya sermayeye ihtiyaç vardı.[35] Bu da genellikle, çoğu gayrimüslim ve özellikle Ermeni olan

32 Sučeska 1966; İnalcık 1977: 32-8; Moutaftchieva 1965; Nagata [1982] 1999: 105-38; Özkayaka 1994: 99-168; Radušev 1989; Yaycıoğlu 2008: 121-87.

33 Canikli Battal Paşa'nın vekiline, hamisine iletilmek üzere elden verilen mektup için bkz. BOA, Hat 8327. 1789'da Cezzar Ahmed Paşa ile Divan'daki temsilcisi arasındaki bir tartışma için bkz. BOA, HAT 714.

34 Subrahmanyam ve Bayly 1988.

35 Akarlı 1988.

tefeciler ve sarraflarca sağlanıyordu.[36] Bu sarraflar nakit para tedarik etmekle kalmayıp aynı zamanda ellerinde çok sayıda mukataa bulunan farklı finansörler, müteahhitler ve imparatorluk seçkinler grubu mensuplarıyla bağlantılar kurmak konusunda son derece etkin bir rol oynuyorlardı. Alemdar Mustafa Ağa'nın ünlü sarrafı Manuk Bey gibi bazıları, devletlerarası bağlantılar kurmaya bile yardım ediyordu. Alemdar'a Silistre valiliği ve Tuna ordusu kumandanlığı önerilmesinde bile, İstanbul'daki sultani çevrelerdeki bağlantıları aracılığıyla, Manuk'un çok büyük rolü vardı. Daha sonra, Alemdar ve Rus yetkililer arasında, bir ateşkes ve Fransa'ya karşı olası bir Osmanlı-Rus koalisyonu müzakerelerini başlatmakta etkili oldu. Kökeni Eflak olan Manuk Bey, Alemdar Mustafa'nın 1808'de sadrazam olduğu zaman dragoman (tercüman) olarak atandı ve kısa süreliğine imparatorluğun en nüfuzlu şahsiyetlerinden biri haline geldi.[37]

TAŞRA İKTİDAR SAHİPLERİ: İMPARATORLUĞUN RAKİPLERİ Mİ, HADİMLERİ Mİ YOKSA ORTAKLARI MI?

Yakın geçmişe değin, Osmanlı İmparatorluğu tarihçileri, merkez ve taşra iktidar sahipleri arasında gizli bir çatışma, merkeziyetçilik ve ademimerkeziyetçilik arasında bir gerilimi varsayıyorlardı. Analizleriyle modernist kuramları biçimlendiren bu tarihçilere göre, merkeziyetçilik devleti, hukukun hâkimiyetini, bürokrasiyi, reformu, ilerlemeyi ve modernleşmeyi temsil etmekteydi. Öte yandan, ademimerkezileşme de çözülme, gerileme, anarşi, reforma direnme, irtica ve geri kalmayı destekleme anlamına geliyordu. Bu yaklaşıma göre, 19. yüzyıl başı Osmanlı İmparatorluğu, yalnız Rus ve Fransız istilaları yüzünden değil, aynı zamanda başeğmez ve geri kalmış (feodal) taşra iktidar sahiplerinin tehditleri nedeniyle çözülmek üzereydi. Gelgelelim, II. Mahmud'un demir yumruğu ve daha sonraki Tanzimat reformları sayesinde, Osmanlı emperyal devleti (Mehmed Ali Paşa dışındaki) taşra hâkimlerini yenilgiye uğratmak yoluyla bu tehdidi bertaraf etmeyi ve yüzyıl daha yaşamayı başardı.[38]

Balkan ve Arap milliyetçi tarih yazımları da, az çok bu merkeziyetçi-ademimerkeziyetçi çerçeveyi destekledi. Milli anlatılarının parçası olarak, Arnavut tarihçilerin çoğu Yanyalı Ali Paşa'yı, Bâb-ı Âli'ye karşı ayaklanan bir Arnavut kahramanı olarak yüceltti. Yunan milliyetçi tarihçileri, Ali Paşa veya Serezli İsmail Bey'in özerk bölgesel hâkimiyet yaratmak yolun-

36 Cezar 2005.
37 Siruni 1989.
38 Standart bir anlatı için bkz. Karal 1947.

daki başarılarını övdüler.[39] Bulgar tarihçileri, Osmanlı merkezi yönetimine meydan okuyan Vidinli Osman Pazvantoğlu'na yakınlık duydular ve Mısırlı tarihçiler Mehmed Ali Paşa'yı modern Mısır'ın kurucusu olarak gördüler.[40] Milliyetçi tarihçiler, anlatılarında bu şahsiyetlerin Osmanlı yönetimine aşikâr meydan okumalarıyla daha sonraları bir "milli diriliş" gelişmesine hizmet ettiğini ileri sürdüler.

Gerek Osmanlıcı gerek milliyetçi yaklaşımlarda, merkezi yönetim ve taşra iktidar sahipleri, uzlaşmaz iki çıkarı, merkeziyetçilik ve ademimerkeziyetçiliği temsil ettikleri için genellikle aralıksız çatışma halinde görünür. Bu ikilikçi ve çatışmacı yaklaşımın bazı sorunları vardır. İlk olarak, merkez ve taşra seçkinlerini iki yekpare blok olarak düşünmek gibi yanlış bir kavrayışa iter. Merkezde taşra aktörleriyle ittifak arayışındaki farklı hizipler her zaman vardı. Aynı şekilde, bölgelerdeki rekabet halindeki aileler ve güçlü bireyler de yönetici seçkinler arasında ortaklar bulmak peşindeydi. 1806'da Rusçuklu İsmail Ağa, Edirne'de III. Selim'in Nizam-ı Cedid'ine karşı direnişi örgütlediği zaman, İstanbul'daki Nizam-ı Cedid karşıtı bir hiziple ittifak yaptı.[41] 1807'de yeniçerilerle Selim karşıtı hiziplerin darbesinin ardından, yönetici grup ve yeni padişah IV. Mustafa, Canikli Tayyar Paşa'yı sadaret kaymakamı olmaya davet etti. Tayyar Paşa'yı merkezi yönetimle bütünleştirmek yoluyla, yeni hükümet, Selim'in reformlarına karşı çıkan taşra liderleriyle bir koalisyon kurmayı ve belki Çapanoğlu gibi Selim yanlısı iktidar sahiplerini bertaraf etmek niyetindeydi.[42] Aynı şekilde, Alemdar Mustafa ve birkaç diğer taşra iktidar sahibi 1808'de İstanbul'daki hükümete karşı bir komploya giriştiklerinde, merkezi hükümette Yeni Düzen'in beyin takımıyla ittifak halinde hareket ettiler.[43] Bu tür örnekler, merkez ve taşralardaki farklı gruplar arasında, Osmanlı siyasetini merkez-taşra ekseninden, örneğin, reform yanlısı ve karşıtı koalisyonlara kaydıran ittifaklar olduğunu gösterir.

İkinci olarak, mali, yönetsel ve askeri hizmetlerin çoğunluğu, devlet tarafından dikey olarak buyrulmaktan çok, yatay olarak müzakere edilmekteydi. Başka bir deyişle, merkezi otorite, atadığı temsilcilerine belirli hizmetleri ifa etme emri vermek yerine, bu hizmetleri taşra iktidar sahiplerine delege ediyor ve karşılığında onlara ihsanlar, çıkarlar ve kârlar veriyordu. Bu uygulamalar, savaş döneminde belirli bir askeri hizmet

39 Vacalopoulos 1973: 495-545.

40 Antonius 1938: 21-34. Mısırlı milli tarih yazımı eleştirileri için bkz. Fahmy 1997: 1-3; Di-Capua 2009. Bkz. ayrıca Ehud Toledano'nun bu derlemedeki makalesi: Bölüm 30.

41 Gökçe 1967; Yaycıoğlu 2008: 318-26.

42 Mert 1980: 56-61.

43 Uzunçarşılı 1942: 82-111; Miller 1975: 211-26.

gibi kısa dönemli, özgül veya *ad hoc* hizmetler olabildiği gibi, daha uzun dönemli (hatta ömür boyu) sözleşmeler veya makamlarlar da olabiliyordu. Ordu-yu hümayun Rus ordusuna yenildiği zaman, merkezi yönetim o sırada Rusçuk ayanı olan Alemdar Mustafa'dan, Bulgaristan'ın Tuna bölgesindeki yerel topluluklardan bir ordu teşkil etmesini ve Tuna boyunda bir cephe kurmasını istedi. Buna karşılık, Silistre valiliği verilecekti. Gelgelelim, Alemdar bu teklifi ancak buna ek olarak tam yetkileriyle birlikte Tırnova sancağının da ömür boyu tevcihi için yaptığı müzakerenin olumlu sonuçlanmasından sonra kabul etti. Sultani bir unvanla valiliğe atandığında, imparatorluk seçkinleriyle bütünleşmiş oldu. Kimi zaman topluluklar da bu müzakerelere dahil oluyordu.[44] 1806'da, İngiliz ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki kriz sırasında, o sırada İzmir muhassılı olan Karaosmanoğlu Hasan Ağa'dan, olası bir İngiliz taarruzuna karşı askeri kuvvetiyle Çanakkale Boğazını muhafaza etmesi istendi. Ne ki, İzmir halkı, herhalde Hasan Ağa'nın teşvikiyle, İstanbul'a dilekçe yazarak, kentte liderliğine ihtiyaç duyulması nedeniyle, onun bu görevden affını istedi. Hükümet de buna göre isteğini değiştirerek, ondan "en azından" gereken kuvveti kendi bölgesinden toplayarak Çanakkale'ye göndermesini istedi. Bunun karşılığında, çok zengin bir sancak olan Aydın muhassıllığı verilecekti.[45] Daha sonra, III. Selim, hiçbir istenmeyen görevin veya makamın zorla verilmeyeceğini aileye şahsen garanti etti. Aynı garanti Çapanoğlu ailesine de verildi.[46] Bu örneklerde, merkez ve taşra iktidar sahipleri bir hami ve hâdimden ziyade, hizmet ve çıkarları müzakere ederek, iki tarafa da faydalı olacak bir anlaşmaya varan ortaklar gibi hareket etmişlerdi.

Bu yatay etkileşimlerde, topluluklar da müzakerelerde bir üçüncü ses olarak kendilerini gösterebiliyordu. Topluluğun kolektif rolü ayan seçimlerinde resmileşmesine karşın, sadece bu uygulamayla da sınırlı kalmıyordu. Osman Pazvantoğlu 1806'da öldüğü zaman, Vidin halkı toplanarak, Osman'ın askeri yoldaşlarından kenti terk etmelerini istedi ve halefiyle ilgili müzakerelere başladı. Bununla birlikte, bir karara varılmasından evvel, Osman'ın hazinedarı Molla İdris Vidin'e girdi ve merkezi yönetime vali olarak kendisini göstermeye halkı "ikna" etti.[47] Bu tür toplu eylemler, devlet, taşra aktörleri ve topluluklar arasında uzlaşma ve çıkar uyumunu desteklemekteydi.

---

44 Mustafa ve Divan arasındaki müzakereler için bkz. Uzunçarşılı 1942: 44-62.

45 BOA, HAT 7608 muharebede Karaosmanoğlularının katkısı için, 1806.

46 BOA, HAT 2036 ve 2036-A (Sadrazamdan Çapanoğlu Süleyman Bey ve Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa'ya hizmetleriyle ilgili mektuplar, Kasım 1806).

47 BOA, HAT 6362 (Osman Pazvantoğlu'nun ölümüyle ilgili Eflak prensinden gelen rapor, 1807).

Bu türden ortaklıkların belki en resmi ve ileri biçimi, iltizam sözleşmelerinde görülür. İmparatorluk her zaman müteşebbislerle mali ortaklıklara girmemiş olmasına karşın, malikâne sistemi uzun vadeli yönetsel ayrıcalıklara yeni bir unsur ekledi. Müteahhit ömür boyu bir gelir birimini edinmekle kalmıyor, aynı zamanda o birimin tam yetkili idarecisi de oluyordu. Bağışıklık (*serbestiyet*) ilkesi, yani kadı dışında hiçbir devlet memurunun bu birimlere müdahale edememesi, malikâne sahibini bu birimler ve toplulukları üzerindeki en üst otorite haline getirdi. Çapanoğulları, Yozgat'taki merkezlerinden bu uygulamanın başlıca örneğini oluşturuyordu. 1790'larda III. Selim'in danışmanı Tatarcık Abdullah Ağa, birçok imparatorluk ileri geleninin yaptığı eleştirilerden birini dile getirmişti:

> İdarecilerin serbest malikâne birimlerine müdahalesine izin verilmediği için, azılı yerel ileri gelenler ve iktidar sahipleri bütün eyaletlerdeki [böyle birimlerde] iktidarlarını yerleştirdiler. Halkı mağdur ediyorlar. Bunların çoğu taşralarda bir itaatsizlik ve serkeşlik hali içindedir.[48]

Siyasal ittifaklar, hizmet ve çıkarlara yönelik müzakereler ve sözleşmeye dayanan ortaklıklar, Osmanlı taşra sisteminin tanımlayıcı unsurlarını oluşturmakla birlikte, tarafların ortaklığın koşullarına uymaması halinde her zaman çatışma olasılığı vardı. Ne ki, çatışma çoğunlukla müzakerenin bir parçasıydı. Osmanlı tarihinin başından sonuna değin, imparatorluğa meydan okuyan imparatorluk ileri gelenleri ve taşra yöneticileri kanun dışı veya asi ilan edilmişti. Gelgelelim, Karen Barkey'in 17. yüzyıl için gösterdiği üzere, ayaklanma tek yönlü bir süreç değil, bir müzakere biçimiydi.[49] Emperyal devletin tenkil etmeyi başaramaması halinde veya İstanbul yönetici seçkinlerindeki değişimler sonucu siyasal stratejinin değişmesiyle, asilerin affedilmesi, hatta makam ve unvanlarla taltif edilmesi her zaman mümkündü. Çeşitli taşra ekâbir ve yöneticileri, yasal ile yasadışı arasındaki sınırı defalarca aştılar. Belki 18. yüzyıldaki en radikal meydan okumalardan biri, 1795, 1797-1800 ve 1802-3 yıllarında, Bulgaristan'ın Tuna bölgesiyle Eflak'ta üç büyük isyan başlatan Osman Pazvantoğlu'nunkiydi. Bir taşra iktidar sahibinin bölgesinin meşru idarecisi olarak tanınma arzusundan kaynaklanmasına karşın, Pazvantoğlu'nun başkaldırısı, III. Selim'in reform projelerine karşı oluşan toplumsal huzursuzluğun ardındaki itici güç haline geldi. Başlattığı hareket, uluslararası bir çehre bile kazandı. Pazvantoğlu'nun imparator-

48 Tatarcık Abdullah Ağa [1333] 1915: 17.
49 Barkey 1994: 189-227.

luktan koparak Balkanlar'da kendi küçük krallığını kurmayı ümit edip etmediği açık olmamakla birlikte, Fransız arşivlerindeki belgeler, müttefiki olan Kırım Giray hanedanı prensi Mehmed Cengiz Giray'la birlikte, İstanbul'da Fransız yanlısı bir darbe yapmak konusunda bazı niyetleri olduğunu düşündürür. Sonunda Pazvantoğlu ve devlet barış koşullarında anlaştılar; Pazvantoğlu'na Vidin valiliği ile yanına ikramiye olarak Adana vilayetinin gelirleri verildi.[50]

Pazvantoğlu örneği, aynı zamanda dönemin bazı taşra iktidar sahiplerinin Osmanlı merkezini atlayarak, Napolyon dönemi Avrupa'sında kendi diplomatik bağlantılarını geliştiren imparatorluk-aşırı aktörlere dönüştüklerini de gösterir. İstanbul'daki yönetimin onayını almaksızın, Yanyalı Ali Paşa İngilizlerle, Alemdar Mustafa Ruslarla, Pazvantoğlu da Fransızlarla ittifak arayışına girdi.[51] Ancak, bu diplomatik hamleler Osmanlı dünyasından ayrılmaya yönelik berrak bir plan üretmedi. Mısır'ın imparatorluktan kopmaya çok yaklaşan Mehmed Ali Paşa'sı bile, Osmanlı emperyal şemsiyesi altında kalmayı tercih etti.

Bu iktidar sahiplerinin ideolojik (veya dinsel-siyasal) güdüleri var mıydı, yoksa sadece iktidarlarını güçlendirmeye çalışan müteşebbisler miydi bunlar? Bazı taşra iktidar sahipleri taleplerini kendi bölgesel çıkarlarının ötesinde, emperyal siyasetin daha geniş gündeminde seslendirdiler. Özellikle III. Selim'in, yeni bir ordu ve yeni bir hazine yönetimiyle gelirler üzerinde daha doğrudan bir denetim kurmayı kapsayan Nizam-ı Cedid reform programını başlattığı zaman durum böyleydi. Bu reformlar, Osmanlı toplumunun farklı kesimlerinden itirazlar yükselmesine yol açtı. Yeniçeriler, ulemadaki bazı hizipler ve daha geniş kamu kesimleri, açıkça veya el altından, reformun kadim düzeni, dini ve yerleşik çıkarları tehdit ettiği gerekçesiyle Yeni Düzen'e karşı çıktılar. Bazı taşra iktidar sahipleri de bu muhalefet blokuna katıldı.[52] Pazvantoğlu'nun ayaklanması, serkeş bir iktidar sahibinin meydan okumasından, İstanbul seçkinlerinin öncülüğünde Yeni Düzen'in "despotizm"ine karşı bir halk direnişine dönüştü.[53] Görünürde Selim'in destekçilerinden Rusçuklu İsmail, hiç sevilmeyen Nizam-ı Cedid ordusunun 1806'da Trakya'da mevzilendirilmesine karşı

50 Zens 2002; Gradeva 2006b; Kırımlı ve Yaycıoğlu, yakında çıkacak.

51 Siorokas 1991, 1999; Miller 1975: 268-77; Gradeva 2007: 87-91; Zens 2004: 150-7.

52 Shaw 1971: 86-178; Gradeva 2007: 87-91; Zens 2004: 150-7.

53 İstanbul'daki bir Avusturyalı diplomat Viyana'ya aşağıdaki notu bildirdi: "Rayas qui opprimés par des vexetions et des surcharges devaient regarder comme leur libérateur un homme lequel parlnant toujours le langage d'un fèlé musulman sur adriotement accréditer l'espoir de l'abolition de toutes les nouveautés du Nizam Gedid." "Précis sur les affaires de Paswandoglou," Haus-, Hof– und Staatsarchiv, Viyana, Türkei V, Karton 23.

yerel topluluklarla ittifak halinde önemli bir direnişi örgütledi.[54] Gelgelelim, Anadolu'nun önde gelen iki ailesi, Çapanoğulları ve Karaosmanoğulları Nizam-ı Cedid'i coşkuyla desteklediler ve yeni ordu için genç Anadolu köylülerini toplamak yoluyla önemli katkılarda bulundular.[55] Yeni Düzen'in bu yandaş ve karşıtı taşra hâkimlerinin, Bektaşi veya Nakşibendi tarikatları gibi siyasal güdülü tasavvuf örgütlenmeleriyle veya Arnavutlar ya da Bosnalılar gibi belirli etnik-siyasal ağlarla bağlantıları da daha fazla araştırmayı gerektiriyor.[56]

İktidar sahiplerinin, dönüştürücü simalar olarak emperyal siyasete katılımı, 1808 güzünde, Alemdar Mustafa Paşa, mahlu sultan III. Selim önderliğinde reformcu rejimi yeniden kurmak üzere, merkezi seçkinler arasındaki bir hiziple birlikte İstanbul'da bir darbe girişimi başlattığı zaman zirvesine çıktı. Selim'in katledilmesini önlemekte başarısız olmalarına karşın, IV. Mustafa'yı tahttan indirerek II. Mahmud'u padişah yapmayı ve yeniçeri destekli yönetici hizbi bertaraf etmeyi başardılar. Yeni sadrazam Alemdar Mustafa, emsallerini –Karaosmanoğlu ve Çapanoğlu ailelerinin liderlerini, Serezli İsmail Bey ve diğerlerini– bir emperyal meclis için İstanbul'a getirtti. Yapılan müzakere, padişah, merkezi yönetimin üst düzey temsilcileri ve taşra iktidar sahibi hanedanlarının temsilcileri tarafından kaleme alınıp imzalanan Sened-i İttifak olarak tanınan anlaşmayla sonuçlandı. Bu anlaşma, yeni bir devlet ordusunun kuruluşunu en öne alarak, reform gündemini sağlamlaştırdı. Aynı zamanda iktidar sahibi hanedanları imparatorluk devletinin meşru ortakları olarak kabul ederek, özerklik, servet, statü ve iktidarlarını resmen tanıdı. Bunun karşılığında, taşra hâkimleri de reformların devamı, saltanatın refahı ve imparatorluğun bekası için gereken çabaları göstermeyi üstlendiler. Böylelikle, padişah ile merkezi ve taşra seçkinleri hep birlikte, resmi bir ittifaktaki müteahhitler ve birbirlerinin garantörü (*kefil*) haline geldiler. Bir yandan da bu senet, merkezi ve taşra iktidar sahiplerini birleştirmek yoluyla imparatorluğu güçlendirmeyi amaçlıyordu. Öte yandan, dikey olmaktan ziyade, yatay ve karşılıklı bağlantıları pekiştirmekteydi. Devleti sadece padişaha ait olmayıp, memalikin iç ve dış seçkin çevrelerinin ortak çıkarına dayalı bir kurum olarak yeniden tanımlamaktaydı. Padişahın makamı, devletin temel ve en önemli sütunu olarak kalmaya devam etmekle birlikte, sultan artık mutlak bir hükümdar değildi; en üstün müteahhit haline gelmişti.[57]

---

54 Yaycıoğlu 2008: 318-27.

55 Mert 1980: 47-62; Uzunçarşılı 1974: 227-39; Shaw 1971: 312.

56 Clayer 2002; Anastasopoulos 2007; Sadat 1973.

57 Akyıldız ve Hanioğlu 2006; Miller 1975; 311-18; İnalcık 1964a: 603-613; Yazıcıoğlu 2010.

Osmanlı kurulu düzenini yeniden biçimlendirmeye yönelik bu radikal girişim, şiddetli siyasal, mali ve askeri baskıların sonucuydu. Bu bir acil durum önlemiydi ve çok kısa ömürlü oldu. İki ay içinde, Alemdar Mustafa Paşa bir yeniçeri ayaklanmasında öldürülmüş, gelişen rejimi yıkılmıştı; dolayısıyla, hiçbir zaman resmen feshedilmemesine karşın, Sened-i İttifak yürürlüğe konulmadı. Bu, Osmanlı İmparatorluğunun dönmediği bir dönüm noktası olarak kaldı.

SONUÇ

Yukarıdaki tartışma, 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başında, taşra iktidar sahiplerinin, dikey yükümlülüklerle bağlı hizmetkârlar olmaktan çok, müzakereler, sözleşmeler ve siyasal ittifakları içeren yatay bağlarla imparatorluğa bağlandığını gösterdi. Ne ki, bu yatay bağlar, imparatorluğun geleneksel hiyerarşik sistemlerinin yerini büsbütün almadı ve yukarıdan aşağıya ihsanlar, atamalar, hiyerarşi ve koşulsuz sadakatlere dayalı bu devlet sistemi işlemeye devam etti. 1808 güzünde kısa bir dönem dışında, Osmanlı padişahının kimseye hesap vermekle yükümlü olmayan yüce otorite olarak kuramsal statüsünden geri adım atması söz konusu olmadı. Taşra iktidar sahiplerine bu acil durum başvurusuna karşın, III. Selim'in ve daha sonra II. Mahmud'un askeri ve idari reformları son tahlilde imparatorluğun hiyerarşik sistemlerini, merkeziyetçi yönetimin modern araçlarıyla yeniden sağlamlaştırıldı. İçlerinden bazıları yeni okulların mezunları olan imparatorluk bürokrat kadrosu, sultani iktidarın ana gövdesini oluşturmaya koyuldular.[58] Yatay ve hiyerarşik eğilimler 1820'lere değin bir arada var olmayı ve rekabet etmeyi sürdürmelerine karşın, o tarihten sonra Osmanlı yönetsel ve askeri modernleşmesi galebe çaldı ve bürokratik devlete yönelik taşra tehditlerini bertaraf etmeyi başardı.

1820'lerden itibaren Mısır'daki Mehmed Ali Paşa'nın hanedanı hariç, bölgesel hâkimlerin iktidarları merkezi devlet tarafından dizginlendi. Malikâne sistemi kaldırıldı; iltizam sözleşmeleri asgariye indirildi; imparatorluk yöneticileri ve kentsel bürokrasi, yerel iktidar sahiplerinin yerini aldı ve özel ordular dağıtıldı.[59] Osmanlı merkezi yetkesinin iktidarını bu kadar başarıyla yeniden kabul ettirip bölgesel hâkimlerin gücünü kısıtlamayı nasıl başardığı, hâlâ analiz gerektiren bir sorundur. Yerel düzeyde, Tanzimat reformları çağında (1839-76) ve sonrasında kentsel reformlardan doğan resmi seçim süreçleri aracılığıyla topluluğun rolü güçlendi.[60]

58 Findley 1980.
59 Çadırcı 2007; Hanioğlu 2008: 72-108.
60 Ortaylı 1985; Deveraux 1963.

Milliyetçiliğin ilkin Balkanlar, ardından doğu vilayetlerinde yükselişi, Osmanlı siyasal kültürünün dinamiklerini değiştirecek şekilde, toplumun daha geniş düzeyde siyasallaşmasını tetikledi.

Gelgelelim, bazı iktidar sahiplerinin bertaraf edilmesi ve diğerlerinin askeri-mali gücündeki tedrici kayıplara karşın, 19. yüzyılda taşranın önde gelen ailelerinin Osmanlı sosyopolitik yaşamındaki dikkat çeken rolü, asla tam olarak ortadan kaybolmadı. Bu ailelerden bazıları bölgelerinde ve tedricen Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin (1876-8, 1908-18) hareketli siyasal yaşamında, imparatorluk düzeyinde siyasal aktörler haline geldi; bazıları ticarete veya ticari tarıma girdiler.[61] Diğerleri Osmanlı bürokrasisiyle bütünleştiler. Osmanlı İmparatorluğu, Berlin Antlaşması (1878) ile Balkan Savaşları (1911-13) arasında Balkan vilayetlerini yavaş yavaş kaybettiği zaman, Balkanlar'ın Müslüman ileri gelen aileleri de siyasal rollerini, servetlerini ve iktidarlarını yitirdiler ve çoğu Anadolu'ya göç etti. Ne ki, Arnavutluk'ta, Anadolu'da ve Arap topraklarında, imparatorluğun sonuna ve sonrasına dek iktidarlarını kullanmaya devam ettiler. 1918 ve 1925 arasında, günümüz Türkiye'sinin doğmasına yol açan süreç esnasında, Anadolu taşra seçkinleri, 1808'de kendini gösterene çok benzer bir yoldan askeri-bürokratik kadrolarla ittifaklar kurdular ve tedricen erken dönem Türkiye Cumhuriyetinin milli seçkinlerine doğru bir dönüşüm geçirdiler.[62]

---

61 İleri gelen bir tüccar ailesi olan Rizeli Mataracızadeler hakkında yakın tarihli bir araştırma için bkz. Mataracı 2010.

62 Tanör 1998. Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı geçmişinde taşra seçkinleri üzerine tarihsel-antropolojik bir araştırma için bkz. Meeker 2002: 185-283.

Otuzuncu Bölüm

OSMANLI DÖNEMİNDE ARAPÇA KONUŞAN DÜNYA
Sosyopolitik Bir Analiz

Ehud R. Toledano

16. yüzyılın ilk yarısında neredeyse tüm Ortadoğu ve Kuzey Afrika Osmanlı hâkimiyetine girdi. I. Selim'in ordusu, zayıf düşmüş Memlûk saltanatına karşı 1516 ve 1517'de yapılan büyük seferde, başta Suriye ve Mısır olmak üzere Arapça konuşan dünyanın merkezini fethetti. Irak (ve İran'ın bazı kesimleri) ise 1534'te, Sultan Süleyman döneminde Osmanlıların eline geçecekti. 1530'ların ortasıyla sonları arasında Fas hariç Kuzey Afrika ve son olarak da 1538'de Yemen ele geçirildi. Bundan sonra Osmanlılar, erken modern dönem ile modern dönemin en büyük İslam devleti ve Sünni İslamın tartışılmaz önderi olarak, Müslüman çoğunluklu bir imparatorluğa hükmetti. İslamın en kutsal tapınaklarının bulunduğu Hicaz'daki Mekke ile Medine'ye egemen ve sonuç olarak da Arabistan'a hac güzergâhlarının koruyucuları olmakla iftihar ettiler. Irak'ın fethi aynı zamanda, gelecek yüzyıllar boyunca, Osmanlıların doğu sınırlarında, İran'ın Şii hanedanları olan heybetli bir rakiple yüz yüze kalması anlamına da geliyordu.

Arapça konuşulup da Osmanlı hâkimiyetine en son giren topraklar, aynı zamanda üç yüzyıl kadar süren hükümranlıkla birlikte padişahların yönetimi altında en son kalanlar da oldu. Fransızlar Cezayir'i 1830, Tunus'u 1883'te ele geçirirlerken, İngiltere'nin Mısır işgaliyse 1882 yılında meydana geldi. Ortadoğu'nun tamamıysa ancak I. Dünya Savaşı'nın sonunda Avrupa denetimine giriyordu. Bu topraklarda Osmanlı padişahların ortak değerlere, uygulamalara ve geleneklere dayanan birleştirici ve kapsayıcı hâkimiyetinin yerini, artık Avrupa'nın emperyalizmiyle birlikte hızlı ve tepeden inmeci bir modernleşme süreci alıyordu. Bu makalenin amacı, kısmen Osmanlı hâkimiyetinin doğasını ve kendisinden sonra gelenden farklılaştığı pek çok yönü anlamaya çalışmaktır. Bunun için Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın seçkinleri arasında sosyopolitik süreçlerin dinamiklerine odaklanırken, aynı zamanda Osmanlı hâkimiyetinin bu toplumların içindeki diğer çoğunluk gruplarına etkisini de ele alacağız.

Osmanlı İmparatorluğunun oluşumunda, yaşamın her alanındaki içsel çeşitliliğin öneminde abartıya kaçmak neredeyse olanaksızdır. Osmanlılar yeni toprakları ve halkları yavaş yavaş hâkimiyetleri altına alırken, öncelikli olarak farklılıkla başa çıkmak ve bunun, hükmetmenin önüne koyduğu birçok zorluğun üstesinden gelmek üzere tasarlanmış bir iktidar yapısı yaratmışlardı. Arazi ve iklim koşullarıyla siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel etkileşim tarzları bölgeden bölgeye, eyaletten eyalete değişiyordu. Balkanlar'ın dağlarının yanı sıra dar ve derin vadileri, Anadolu'nun platosu, Irak ve Mısır'ın devasa ırmak yatakları, Akdeniz ve Kızıldeniz ile Basra-Arap Körfezi'nin sahilleri, Doğu Akdeniz'in dağ sırtları ve Arabistan, Suriye, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika'nın çölleri toplumsal ve cemaatsel örgütlenme yelpazesinin neredeyse tamamına yayılan, farklı farklı toplumlara yaşam alanı oluşturmaktaydı. Osmanlılar İstanbul, Kahire, Selanik, Şam, Halep, Bağdat, Trablus ve Cezayir gibi büyük kentleri idare edip hükmedecek bir yönetim sistemi icat etmek zorundaydılar. Bu sistemin aynı zamanda kırsal tarım topluluklarından vergileri toplaması, göçebe aşiretleri denetlemesi, deniz, ırmak veya karayolları üzerinden tüccarların ve hacıların güvenliğini sağlaması da gerekiyordu.

İmparatorluk ayrıca büyük nüfus hareketlerine de sahne oluyordu: Türkmenler, Berberiler ve Bedeviler gibi göçebe-göçer topluluklar bu bölgelerde günümüzün bile gerçekliğinin bir parçasıdır. Gerek grupların gerekse bireylerin hareketliliği neredeyse kesintisiz bir halde sürüyordu. Fetheden, ricat eden veya gelip geçen ordular; çöller, ovalar ve platolarda yaşanan aşiret göçleri; tek başlarına veya aileleriyle birlikte gelip geçen, kalan veya dönen hacılar, tüccarlar, misyonerler, gezgin dervişler veya derviş adayları – bu grupların hepsi de beraberlerinde kendi dillerini, dinlerini ve kültürlerini getirmelerinin yanı sıra imparatorluğun içinde zaten var olan çeşitlenmiş nüfusa ve geleneklere kendi paylarını da kattılar.

Nüfus ağırlıklı olarak Sünni Müslüman olmasına karşın, içinde aynı zamanda hatırı sayılır miktarda Şii, Dürzi, çeşitli Hıristiyan mezhepleri, Yahudiler ve daha küçük başka inanç temelli toplulukları da barındırıyordu. Arapça baskın dildi, ama düşük okuryazarlık düzeyi nedeniyle, başat yerel diller, çoğu zaman Türkçe konuşan Osmanlı yönetici seçkinleriyle doğrudan iletişimi engelleyen çok daha büyük bir dilsel farklılaşma gerçekliği yarattı. Kentsel alanlar eğitim, irfan ve kültürel yaratıcılık merkezleri barındırıyor, ki bu kentlerde zenginlik ve lüks yaşam tarzları, yoksulluk ve mahrumiyetle yan yana var oluyorlardı. 19. yüzyılın sonlarından itibaren daha modern bir kentleşmenin gerçekleşmesine değin, nüfusun %80'inden fazlası kırsal alanlarda yaşamaktaydı; ki bu kırsal

alanlarda yaşayan kadınlar ve erkekler, mevsimlik ekinlerini yetiştirerek güç bela geçimlerini sağlayan ve aralıksız olarak doğal afetlere veya insan eliyle yaratılan çeşitli sıkıntılara maruz kalan insanlardı. İmparatorluğun dört bir köşesinde yaşayan ve bir tarafta kuraklıklar ve seller, diğer tarafta vergi toplamak, angaryalar yükleyip askere almak üzere gönderilen devlet yetkilileri arasında kalmış durumdaki köylüler veya kentli işçiler zarar görmeye açık olmalarının yanı sıra kendi yaşamlarını belirleyemeyecek kadar güçsüzlerdi de.[1]

Bununla birlikte devlet mekanizmaları, padişahın reayasını himaye edip besleme görevini yerine getirdiğinde –Osmanlı tarihinde sıkça olduğu üzere– kırsal kesim refaha kavuşuyor, yaşam kaliteleri Avrupa ve Asya'daki çağdaşı imparatorluklarda yaşanan düzeyden daha yüksek oluyordu. Osmanlı İmparatorluğunun Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki etkili yönetim sistemi ve hükümranlığı da, uzun ömürlü olan ve bu bölgelerin modern tarihlerini biçimlendiren bir siyasal kültür de yaratacaktı. Mimari ve peyzaja görsel damgasını vurmasının ötesinde, Osmanlı etkisi oradaki toplulukların geleneklerinde de çok derin izler bıraktı. Albert Hourani'nin haklı olarak gözlemlediği gibi: "Osmanlı damgasının birçok farklı ülkeye ve halklara bir birlik getirebilecek kadar derine indiğini ve bir o kadar da kalıcı olduğunu" bölgedeki günümüz gezginlerinin bile fark etmemesi olanaksızdır. Siyasal kültürlerine yaptığı özel vurguyla birlikte, Hourani eski Osmanlı-Arap seçkinlerinin özelliklerini şöyle betimler:

> Onlar sabırlı, ihtiyatlı, hepsini birden etkisizleştirmek üzere bir gücü diğerine karşı dikkatle dengeleyen, düşmanına kendi kendini tahrip edecek zaman ve ufuk veren, ne kadar ileri gidebileceğinizi gören, ama o kadar ileri giderseniz de daima size bir kaçış yolu bırakan kişilerdi.[2]

Bölgedeki Osmanlı yönetim tarzı uzun sürdü; çünkü bu yönetim esnek yapılara ve pragmatik uygulamalara; hükmetmenin görece istilacı olmayan çeşitli yöntemlerine; İslami ortodoksluğun, halk tasavvufunun ve yerel inanç sistemlerinin çeşitli unsurlarını, toplumu ve devleti başarıyla birbirine yapıştıracak geçerli bir *ethos* içinde eritmeye yönelik kayda değer bir yetkinliğe dayanıyordu. Böylesine geniş ve uzun ömürlü bir siyasal ve ekonomik varlık olarak Osmanlı İmparatorluğunun da inişli çıkışlı günleri hiç şüphesiz olacaktı. Belirli bölgelerde ve belirli dönemlerde, bir grubu diğerine düşman eden ve hükümetin düzeni onarmasını gerektiren gerilimler de baş göstermişti.

1 Mısır örneği için bkz. Ener 2003; Cuno 1992.

2 Hourani 1981a: 2.

TARİH YAZIMI: ESKİ VE YENİ SÖYLEMLER

Son çeyrek yüzyıldır Osmanlı-Arap tarihi çalışmaları Ortadoğu ve Kuzey Afrika araştırmalarının en hareketli alt alanlarından biri haline dönüşmüştür. Daha önceki bir araştırmalar dalgasıysa, Hourani'nin bu bölgelerin tarihi üzerine dış, Avrupalı ve Osmanlı emperyal bakış açılarının yerine yerel ve Arap yönlenimli bir odağın alması çağrısıyla 1970'lerde ürünlerini vermişti.[3] Bu eğilimden esinlenen ve bölgenin kendisinden çıkan kaynaklara –vakayinameler, mahkeme sicilleri, hatıratlar– dayanan araştırmalar, 1960'ların sonlarından 1990'ların başlarına dek literatüre hâkim oldu.[4] Daha geniş toplumsal meselelere ve milliyetçi hareketlere gösterilen ağırlıklı ilgiye karşın, ister kentsel siyasal, ister ticari kapitalist ve isterse dinsel entelektüel olsun, bu araştırmaların çoğu, seçkinlere güçlü bir sosyopolitik vurgu yapıyorlardı. Arap ve yerel olanın altını çizmek yoluyla bu çalışmalar, Ortadoğu'nun ve daha az olmakla birlikte Kuzey Afrika'nın tarihinden Osmanlıları fiilen çıkarıp attı. Milliyetçi bir anlatı oluşturmak, ulusu ve kahramanca geçmişini yüceltirken, bağımsızlık mücadelesi sırasında görülen güçleri sömürgeci veya ulus-ötesi olarak karalamak anlamına da geliyordu.[5] Kasıtlı olsun olmasın, bu dalgada yer alan birçok araştırma, Osmanlı kaynaklarını ve Osmanlıcı söylemi görmezden gelerek, yerellik veya Arap milliyetçiliğiyle bütünleşmekle sonuçlandı.

1990'ların başından itibarense, Arapça konuşulan bölgelerin tarihinin Osmanlı bölümlerini araştırma meselesinde, şöyle ya da böyle ortak bir zemin bulunmuş gibi görünüyordu.[6] Bu araştırmalar, fiilen Osmanlıları bu tarihin içine geri getirerek, hükümranlık sicillerinin ve miraslarının itibarlarını iade ettiler. Milliyetçi tarih yazarlarının direnişine karşın, bu çalışmaların en azından iki şeyi başardığını söylemek yerinde olur: Birincisi, bu bölgelerde Osmanlı tarihi üzerine söylem, artık o uzun –yani imparatorluğun sonuna dek süren– 19. yüzyılı da içeriyor ve Bonapart'ın üç yıllık (1798-1801) işgaliyle ansızın ve hiç de ikna edici olmayan bir şekilde sona ermiyordu.[77] İkincisiyse 17. ve 18. yüzyıllar konusunda kabul

3 Hourani 1981b.

4 Örneğin Ma'oz 1968; Bakhit 1972; Cohen 1973; Rafeq 1974; Brown 1974; Batatu 1978; Crecelius 1981; Khoury 1983; Fawaz 1983; Van Leeuwen 1994.

5 Abou-el-Haj 1982.

6 Örneğin Barbir 1980; Schilcher 1985; Toledano 1990, 1997, 1998b; Farah 1992; Akarlı 1993; Doumani 1995; Ze'evi 1996; Khoury 1997; Hathaway 1997; Shuval 1998, 2000a; Makdisi 2000; Reilly 2002; Hanssen 2005; Agmon 2006.

7 Toledano 1990: 21-2; ama bkz. Hathaway ve Barbir 2008.

görmüş kötü yönetim ve topyekûn atalet kavramı yerini, Osmanlı yönetiminin değişen tarzlarıyla seçkinler tarihinin iç dinamiklerinin çok daha farklılaşmış ve sofistike bir kavrayışına bıraktı.[8]

Ayrıca bu bölgelerin Osmanlı toplumlarındaki seçkinler dışı gruplarına, hatta marjinal insanlarına da dikkat edilmeye başlandı: Vergilerin çoğunu ödeyip imparatorluğu destekleyen refahı yaratan geniş tarımsal topluluklar;[9] kentsel hanelerdeki ve kırsal toplumlardaki kadınlar;[10] Doğu Avrupa'dan (18. yüzyıla değin) Afrika ve Kafkasya'ya (18. yüzyıldan 19. yüzyıl sonuna değin) padişahların hâkimiyetinde zorla köleleştirilenler;[11] işçiler, kentli yoksullar ve eğitim;[12] Basra-Arap Körfezi'nin inci avcıları;[13] hayırseverlikten yararlananlar ve hastanelerde çalışanlar;[14] sokak sanatçıları ve onların icra ettikleri sanatlar[15] gibi konular da araştırılmıştı. Bu arada, başta tüccar topluluklarıyla ulema ağları gelmek üzere –mevki sahibi iktidar seçkinlerinin parçası olmayan, fakat onlarla yakın etkileşim halinde olan– diğer seçkin gruplar da araştırıldı.[16] Bu türden toplumsal ve ekonomik tarih yazıcılığının en önemli kaynaklarından biri de, araştırmaların son yıllarda yoğunlaşarak büyüleyici sonuçlar verip ilginç tartışmalara yol açan şeriye sicilleri oldu.[17]

Bütün bu araştırmalar, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da Osmanlı hâkimiyetinin daha fazla bilgiye dayalı bir değerlendirmesinin yapılabilmesine çok önemli katkılar yaptı. Aşağıda ele alınan ve yakın geçmişte gözden geçirilip düzeltilmiş kavramlar arasında şunlar var: Osmanlı hâkimiyetinin 16. yüzyıldan 17. yüzyıl başına dek süren ilk evresinde Arapça konuşulan tüm Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yeni bir ekonomik ve yönetsel imparatorluk sisteminin parçası olmasından kaynaklanan değişimler; "gerileme paradigması"nın revize edilmesinden elde edilen ve

8 Bu konuda en tanınmış eserlerden bazıları: Raymond 1973-4; Hanna 1984, 2003; Winter 1992; bkz. ayrıca Sajdi 2002.

9 Cuno 1992; Hilal 2007. Notlarda 9 ila 17, bu paragrafta değinilen çeşitli konu başlıkları üzerine yayımlanan eserlerin yalnızca bir örneklemini içerir.

10 Burada çığır açan bir çalışma Tucker 1985'tir; bkz. ayrıca Tucker 1998; yakın tarihli bir katkı Zilfi 2010'dur.

11 Toledano 2007 ve aynı yazarın diğer kitapları; Zilfi 2010.

12 Fortna 2002; Duben ve Behar 1991; Singer 2002a; Pollard 2005; Reimer 1997; Hanssen ve diğerleri 2002; Raymond 2002; Chalcraft 2004; Van Leeuwen 1999; Marcus 1989; Meriwether 1999; ve çok yakın geçmişte, Wilkins 2010.

13 Hopper 2010.

14 Ener 2003; Singer 2008; Shefer-Mossensohn 2009.

15 Toledano 1990; Ze'evi 2006.

16 Fawaz 1983; Messick 1993; Hanssen 2005; Zilfi 2006.

17 Örneğin Yazbak 1998; Cohen 2001; Peirce 2003; Doumani 2003; Zilfi 2004; Agmon 2006. Osmanlı mahkeme sistemi için bkz. Miller 2005; ihtilaf için bkz. Ze'evi 1998; Ghazzal 1997; Osmanlı hukuku üzerine bkz. Gerber 1994.

geç dönem imparatorluktaki içsel dönüşümün yeni bir kavrayışı; 17. yüzyıl ortasından itibaren 19. yüzyıl ortasına dek Arap eyalet/vilayet ağında temel sosyopolitik ve ekonomik birim olarak Osmanlı-yerellik kapısının doğuşu ve son olarak da I. Dünya Savaşına doğru ve savaşın ertesinde milliyetçi seçkinlerin yavaş yavaş yükselişi.

OSMANLI HÂKİMİYETİNİN İLK EVRESİ

Son yarım yüzyılı aşkın bir süredir mevcut kayıtların dikkatli kullanımına karşın,[18] Osmanlılar tarafından hâkimiyetin başlangıç aşamasında kullanılan modellerin büyük çeşitliliği, hangi politikaların nerede ve ne zaman benimsendiğine ilişkin bazı kafa karışıklıkları yaratmış durumda. Toprak ve vergi tahrirleri Doğu Akdeniz'in büyük bölümü için mevcut olmakla birlikte, görünüşe göre Kuzey Afrika ve Mısır'da yoktu; divan-ı hümayun tarafından alınan kararlar ve verilen emirler Suriye ile Filistin'in bazı kesimlerinde uygulanmış olmakla birlikte, başka yerler açısından bu daha az yapılmıştır.[19]

İnalcık'ın Osmanlıların iki aşamalı fetih yöntemini benimsediğine yönelik yaygın kabul gören görüşü, bugün hâlâ geçerlidir.[20] Yani bir toprağı ele geçirdiklerinde Osmanlılar, ilk olarak mevcut yönetim ve vergilendirme sistemlerinden yararlanarak, eski rejimden sorunsuz bir geçişi kolaylaştırmayı yeğlemişlerdi. İkinci aşamaysa, Osmanlı memurlarınca yapılan tahrirlere ve Osmanlı hukukunun yerel uygulamalarla birleştirilmesine dayanan, Osmanlı temelli yönetim kavramlarını başlatmaktan oluşuyordu. Böylelikle imparatorluk seçkinleri taşra nüfuslarından minimum muhalefetle amaçlarına ulaşırken, padişah ile uyrukları arasında karşılıklı olarak yararlı bir ilişki ortaya çıkabiliyordu.

Mısır ve Suriye'de de önceki Memlûk rejiminin kalıntıları, devamlılığı ve çoğu örnekte yeni hükümrana sadakati sağlayacak şekilde, Osmanlı askeri ve idari yapılarıyla eklemlendiler. Dolayısıyla ilk evre, yeni vergilendirme biçimleri –bazılarında tımar veya dirlik sistemi uygulanırken, diğerlerinde uygulanmıyordu–[21] yeni idari birimler ve yeni hiyerarşiler aracılığıyla Osmanlı hâkimiyetinin birkaç on yıllık süre içinde Arap eyaletlerine yavaş yavaş yerleştirildiği bir geçiş dönemiydi. Arapça konuşulan eyaletlerde büyük bölümü itibariyle Osmanlı hâkimiyeti, ekonomik ve kültürel etkileşim için birleştirilmiş bir alan, tarımsal üretim ve ticaret

18 Örneğin Bakhit 1972; Rafeq 1974; Shaw 1962a; Singer 1994; Winter 1982 ve bazı çekincelerle, Behrens-Abouseif 1994.

19 Heyd 1960; Cohen ve Lewis 1978; Toledano 1979; Cohen 1994, 2001.

20 İnalcık 1954.

21 Shaw 1962b.

yönünden nispeten güvenli bir alan, ama Kahire, Şam, Bağdat veya Cezayir ve Trablusgarp gibi bölgesel bir başkent yerine bir dış merkezden, yani İstanbul'dan yönetilmenin bir sonucu olarak siyasal iktidar kaybı anlamına geliyordu.[22]

Bir yanda güvenli ekonomik ve kültürel birlik uğruna, öte yandaysa siyasal alçalmayı kabullenmek Arapça konuşulan bölgelerde Osmanlı hâkimiyetinin ilk evresinin başlıca ilkesiydi. Gelgelelim bu evre, yönetim ve toplum içi ittifak tarzlarındaki önemli değişimler yüzünden 17. yüzyıl dönümünün ötesine dek varlığını sürdüremedi. Bununla birlikte, bu değişimleri değerlendirmeden önce, 17. ve 18. yüzyıldaki Osmanlı gerilemesi hakkındaki tartışmalara kısaca bir göz atmamız gerekiyor.

GERİLEYİŞ PARADİGMASI TARTIŞMASINI YENİDEN GÖZDEN GEÇİRMEK

Osmanlıcıların 1970'lerden beri ürettiği bilimsel külliyatta, o zamana değin hüküm süren Osmanlı gerilemesi yaklaşımı etkili bir şekilde çürütülmüştür. Yine de, üzücü bir sıklıkla, bu külliyattaki meşakkatli araştırma ve yenilikçi revizyonlar, Osmanlı araştırmaları dışında çalışan araştırmacılara kadar nüfuz edemediği görülüyor. Bitişik alanlardaki tarihçiler, daha önceki klasiklere ve daha sonraki olsa bile yine de eski ve artık dekonstrükte edilmiş yetersiz araştırmalara dayanma eğilimi gösteriyor. Bu tartışma büyük ölçüde imparatorluğun Arapça konuşulan eyaletlerinin tarihinden gelen kanıtlara dayandığından, burada gerileme kavramının kısa bir izahı, bazı yaygın yanlış anlamaları yok etmek açısından yerinde olacak gibi görünüyor.

Osmanlı tarihinin genel ve geleneksel yörüngesi, 14. yüzyıl sonunda yükselerek, 16. yüzyıl ortasında, yani Kanuni/Muhteşem Sultan Süleyman'ın (1520-66) çağında doruğuna ulaşmış olarak algılanmıştır. O yüzyılın son çeyreğinden itibarense Osmanlı iktidarı ve etkililiği aralıksız bir gerilemeye girdiği ve bu eğilimin I. Dünya Savaşı esnasında imparatorluğun ölümüne kadar vardığı kabul edilir. Avrupa'dan esinlenen Tanzimat reformlarının sonucunda 1830'lardan 1880'lere dek süren geçici bir yükselme görenler de vardı; ama diğerleri bu dönemi bile süregiden çözülmeden imparatorluğu koruyamayan, kusurlu ve kısıtlı bir proje olarak değerlendiriyordu.[23] Bu elverişli yaklaşımın sorunu, alabildiğince

22 Mısır üzerine bkz. Toledano 1988b.

23 En iyi genel araştırma hâlâ Lewis 1968; Davison 1963; Anderson 1966 olarak kalmıştır ("Doğu Sorunu" için); daha yakın tarihli çalışmalar arasında Yerasimos 1993; Georgeon 2009; Findley 1980, 1989 bulunur.

çeşitlilik gösteren, büyük ölçüde farklı ve uzun bir tarihi birkaç cümleye sıkıştırmasından ileri gelir. Ayrıca iddia edilen bu gerilemenin kendini yaşamın tüm yönlerinde –siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel– göstermiş gibi kabul edilmesidir. Tarafsız bir gözlemciye artık olmayacak bir şey gibi görünse bile, bu yükseliş ve düşüş paradigması, 20. yüzyılın son yirmi yılına dek Osmanlı tarihine ilişkin görüşlere hâkim oldu ve bugün bile Osmanlıcı olmayanların imparatorluğa ilişkin kavrayışlarını kösteklemeyi sürdürüyor.

Gelgelelim, yakın tarihli araştırmalar, Osmanlı gerileme paradigmasının adamakıllı bir yeniden gözden geçirmesi için sağlam bir temel sunmaktalar.[24] Şu anda geçerli görüş, 16. yüzyıl sonuyla 19. yüzyıl sonu arasındaki dönemin tamamı ve yaşamın tüm yönleri için hiçbir genellemenin geçerli olamayacağıdır.[25] Bunun yerine, belirli bölgelerin veya eyaletlerin tarihini daha kısa sürelerle ve birkaç unsuruyla birlikte ele almamız gerekiyor. Her şeyi kapsayan ve toptancı açıklamalar yerine, diyelim, 18. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ın ekonomik tarihini ya da 19. yüzyıl başında Irak'ın sosyopolitik rejiminin kanıtlarını bulmamız ve bunları açıklamamız gerekiyor.

Gerileme paradigmasının temel argümanlarından biri, eyaletlerde merkezi hükümet denetiminin zayıflamasıydı. Gerek kentsel gerekse kırsal nüfuzlu aileler, tüccarlar ve önde gelen ulemadan oluşan yerel bir seçkinler grubu, 17. ve 18. yüzyıllarda fiili iktidarı İstanbul'un elinden almış ve bu eyaletlerin *de facto* hükümranları haline gelmiş olarak algılanıyordu. Mısır veya Irak'ta Memlûkler,[26] Şam'da Azmler, Cebel-i Lübnan'da Ma'anlar, Cezayir "dayı"ları veya Tunus "bey"leri gibi liderler, Osmanlılardan düpedüz bağımsız değilseler bile, neredeyse özerk olarak betimleniyorlardı. Sadece Arapça bölgesel kaynakların kullanılması, Araplaşmış bir tarih versiyonunun yanı sıra yönetsel dilden hukuk ve devlet kurumlarına varıncaya değin, Osmanlı varlığının yönetim ve toplumdaki tüm izlerinin "arındırılması"na yol açtı. Böylelikle geniş ve karmaşık bir toplumsal, siyasal ve ekonomik ağ oluşumları ve toplumun her düzeyindeki Osmanlı-Arap kültürel füzyonu, gerek araştırmacılar gerekse okurlar için neredeyse yok edilip büsbütün gözden kayboldu.

Bununla birlikte, Osmanlı kaynaklarına danışıldığında ve bir Osmanlı bakış açısı eklendiğinde askeri teknoloji, ekonomik koşullar ve toplumsal etkileşim tarzlarında muazzam değişimlerle baş etmeye çabalayan bir

24 Örneğin İslamoğlu-İnan ve Keyder 1987; Owen 1993; Kunt 1983; Kafadar 1997-8; Faroqhi 1994, 2006; Abou-el-Haj [1991] 2005; Murhphey 1993; Özel 2004.

25 Owen 1993: 1-23.

26 Revizyonun bu yönü hakkında bkz. yukarıda 6. dipnotta aktarılan eserler.

imparatorluk görüşü ortaya çıkar. Bu zorluklara, Osmanlı hâkimiyetinin çeşitli yöntemlerindeki değişimlerle karşılık verilmeye çalışılıyordu. Nitekim, örneğin 18. yüzyılda malikâne mukataa sisteminin başlatılması, merkezin Arap vilayetlerindeki gücünü zayıflatmaktan çok, aslına bakılırsa yerel kapıların imparatorluğun mali refahında önemli çıkarları olmasını sağlayarak, onları imparatorluğa daha da sıkı bağlarla birleştirmişti.[27] Merkezdeki kapılar, kendilerini etkili bir biçimde taşra kapılarıyla hizalayarak, kamunun iyiliğinin –ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal değerler dahil– her iki yönde de akmasını sağlayan, canlı ve esnek ağlar yarattı. Kapılardan oluşan bu altyapı, Arapça konuşulan topraklardaki Osmanlı hâkimiyetinin omurgasını oluşturdu.

Gerileme paradigmasına ait sorunun bir kısmı, onun işlevselci ve oryantalist doğasıdır; ki bu da meselenin eleştirel çalışmalarda bile genellikle gözden kaçırılan veya hafife alınan bir yönüdür. İşlevselcilik en çok, organik olmayan girişimlere organik nitelikler atfetmesiyle tanınır. Örgütler, kurumlar ve devletler, insanların veya hayvanların geçtiği yaşam döngüsü aşamalarından geçiyor olarak kabul edilir: Doğarlar, büyürler, olgunlaşır ve zamanla canlılıklarını yitirir, sonunda da ölürler. Onları oluşturan parçalar, mecazi olarak her biri bir işlevi yerine getiren, her biri diğerine bağımlı bedendeki çeşitli organlara benzetilir: Biri veya diğeri hastalandığında hepsi yavaş yavaş etkilenir ve işte o zaman, işlevsizlik, yaşam için gereken dengeyi bozar. İşte bu hastalanmış kurumlarıyla 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu, "Avrupa'nın hasta adamı" olarak görülüyordu.

Gerileme paradigması, oryantalizmin ana yapı taşlarından biriydi. Nihai "öteki" olarak düşünülen Osmanlı İmparatorluğu, ilkin korku duyulan Büyük Türk iken, sonradan yükselen ve muzaffer Avrupa'nın yenilgiye uğrayıp karalanmış rakibi haline gelmişti. İmparatorluk başlangıçta –teknolojik olarak başarılı, askeri olarak güçlü, ekonomik olarak müreffeh, kültürel olarak sofistike ve ahlaki olarak üstünken– Hıristiyan Avrupa'nın bir ayna imgesi olarak görülüyordu. Sonralarıysa muazzam topraklarını Avrupa devletlerine kaptırarak ricat eden ve kendi nüfusunu merkezi denetimi altında tutmayı beceremeyen bir askeri devlet olarak görülmeye başlandı. Ekonomisi durgunlaşmış, toplumsal dokusu çözülmekte, yönetimi karman çorman ve etkisiz, kültürel yaratıcılığını yitirmiş ve kendini üretmeyi başaramayan bir devletti artık. Canlı ve faal Avrupa'nın tersine, Osmanlı İmparatorluğu modern dünyaya katılabilmek için çaresizce dış ve Batılı uyaranlara muhtaç, edilgin ve tepkiseldi.

---

27 Salzmann 1993 ve bu derlemedeki makalesi: Bölüm 27.

İşlevselci-oryantalist bakış açısından, Arapça konuşulan eyaletler Osmanlı gerilemesinin hem kanıtı hem de kurbanı olarak kabul ediliyordu. Nüfuzlu aileler, tüccarlar ve ulema arasındaki yerel liderlerin, Osmanlı merkezi yönetimini dışladıkları ve ister özerk isterse düpedüz bağımsız olsun, fiilen kendi iktidarlarını kurdukları düşünülüyordu. Bu da, Osmanlı yönetim usullerindeki değişmelerin parçası olarak değil, yerel güçlerin iktidarla çatışma ve mücadelelerinin bir sonucu olarak başarılmıştı. Gerileme söylemine göre, İstanbul sahip olduğu iradeyi bu taşra seçkinlerine dayatmayı başaramamış, sadece süzerenlik ve yerel sorunlarda sınırlı bir nüfuzla yetinmek zorunda kalmıştı. Osmanlı-Arap tarihine dair bu tür anlatılar, Avrupa esinli gerileme paradigmasının daha da geniş bir resmini beslediler, ama belki bundan daha az önemli olmayacak şekilde, II. Dünya Savaşının sonrsında kurulan yeni Arap ulus-devletlerinin ve Avrupa emperyalizminin yıkılışıyla birlikte geliştirilen milliyetçi kurbanlaştırma anlatılarının önemli bir parçasını da oluşturdular. Böylece Batılı araştırmacılık ve yerel anlatılarla iki kat pekiştirilmiş olarak bu "gerileme" paradigması, Arap halklarının tarihinde Osmanlı bölümlerinin doğru dürüst anlaşılmasının önünde neredeyse aşılamaz bir engele dönüştü.

Bu engeli yıkmaya yönelik Osmanlıcıların bir önceki kuşağı tarafından başlatılan çabalar,[28] yalnızca merkez-çevre ilişkilerine değil, emperyal sistemin bütüncül kapsamını da ele aldı. Bunlar 17. ve 18. yüzyıl değişimlerine "gerileme"den ziyade, "ademimerkezileşme" ve dolayısıyla merkezi hükümetin temsilciliğinin onarılması olarak bakıp, sürecin tamamını merkez ile taşra yetkilileri arasında karşılıklı bir mutabakata dayanıyor şeklinde görüyorlardı. Ne var ki, bu yorum, yeni araştırmacılar kuşağından pek çok kişiye, bir paradigma değişimi şöyle dursun, analitik veya kavramsal bir kaymadan çok, semantik bir değişim olarak göründü.[29] Bu yüzden de yakın tarihli araştırmalar, Osmanlı ile Arapların birlikte var oluşunun ve işbirliğinin gerçekliklerini daha iyi temsil edebilen, derinlemesine ve tümleşik bir açıklama getirmeye çalıştı.

YERELLEŞME, OSMANLILAŞMA VE SEÇKİN KAPI AĞLARI

16. yüzyılın sonlarına doğru, askeri teknolojide yaşanan ilerlemeler, gerek Avrupa gerekse Osmanlı ordularını misket tüfekleri ve topların kullanımını artırmaya teşvik etti. Osmanlının kırsal kökenli tımarlı sipahi

28 Örneğin İnalcık 1977; Hess 1977; Rafeq 1977.
29 Khoury 1997: 2-9.

kuvvetlerine olan bağımlılığı ve yeniçeri piyadesinin düşük teknolojili silah kullanımı, yerini daha büyük, daha iyi donanımlı kara kuvvetlerine ve karmaşık kuşatma savaşlarına bıraktı. Ama her iki değişiklik de hem masraflıydı hem de yoğun insan gücünü gerektiriyordu. Gerek Avrupa gerekse Osmanlı İmparatorluğunda yaşanan bu değişimler, devletlerin ve askeri-idari seçkinlerin savaşları gerçekleştirip finanse etme yöntemlerini de dönüşüme uğratıyordu. Bu muazzam güçlüklerle başa çıkıp bir sosyoekonomik ve siyasal değişimler deryası aracılığıyla uygun karşılıklar verme çabası, aslına bakılırsa, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı tarihinin temel hikâyesini oluşturur. Bu hikâyenin ana fikri, gerileme ve çözülmeden çok, yeni gerçekliklere kayda değer bir uyarlanmadır ve Osmanlı askeri-idari seçkinlerinin beceriksizlikleri ve yetersizliklerinden çok, düşünce ve eylemde becerikliliği, pragmatizmi ve esnekliğini yansıtır.

Merkezi yönetimden kaynaklanmasına karşın, bu değişimler ille de planlanmış veya önceden düşünülmüş politikalar değildi. Bunlar daha çok, kendini göstermekte olan zorluklara verilen dinamik karşılıklardı. Yeni askeri teknoloji Osmanlı ordusunun büyük ölçekli asker toplamasını gerektiriyordu; sonuç olarak da yeniçeri kuvveti 15. yüzyıl başında yaklaşık 1000 kişiden, 1527'ye dek 12.000'e yükselmişti, 1670'de 48.000'e kadar çıktı.[30] Bir bütün olarak ordu, o zamana dek olmadığı kadar genişletilmiş ve eklemlenmiş düzenli ve düzensiz piyadeler, ihtiyat piyadeleri, topçu ve lojistik destek birimleriyle çok daha çeşitlenip profesyonelleşmişti. Sözgelişi 400.000 asker, atlar, yük hayvanları (77.000 deve yükü olarak tahmin edilen ve sayıları alabildiğine artan develeri de içeren), ağır silahlar ve diğer donanımı Anadolu boyunca ilerleterek 1638'de Bağdat'ı kuşatmanın gerektirdiği becerilerin, malzeme ve finansman gücüne hayran olmamak elde değildir.[31] Böylesine karmaşık bir operasyonu gerçekleştirebilen ve önemli bir vilayetin denetimini yeniden ele geçirebilen bir imparatorluğun gerilemekte olduğunu söylemek çok zordur.

Bu devasa ordu ayrıca kendinden öncekilerden, önemli bir başka yönden de farklılaşıyordu. Yeniçeri birlikleri başlangıçta padişahın kulları –yani köleleştirilmiş hizmetkârları, kişisel maiyeti, askeri ve idari seçkinlerinin çekirdeği– iken; yeni ve çok daha büyük bu kuvvet köken, arkaplan ve eğitim açısından yabana atılmayacak kadar çeşitlenmişti ve artık hükümdarla doğrudan ve kişisel sadakat bağları söz konusu değildi. Ayrıca, eski askeri ve idari seçkinlerin İstanbul merkezli ve taşra görevleri görece kısa –iki veya üç yıl kuraldı– iken; 17. yüzyılın yeni imparatorluk seçkinleri eyaletlerin denetimi ve kalıcı bir devlet varlığını sürdürebilmek

30 Murphey 1999: 45; Ágoston 2005.

31 *A.g.e.*, 66, 70-1, 77 (tümü nakliye yönleri için), 115-22 (kuşatmanın kendisi için).

için taşrada artık daha uzun süre kalır olmuşlardı. Vaktiyle yaygın *devşirme* sistemi, padişahın kendi kapısına kulları toplama ve bunların Enderun'daki eğitilmi konusunda var olan tekelini temsil etmekteydi. Fakat 17. yüzyıldan itibaren, birçok asker artık eyaletlerden toplanıyor, yerel seçkin kapılarında kendilerini yetiştiren emperyal elitle sadakat bağları geliştiriyor, yani *kulların kulları* haline geliyorlardı.

17. ve 18. yüzyıllar boyunca, bu tür kapılar Osmanlı topraklarının her yerinde mensubiyet veya bağlanmanın temel birimi olarak kendini gösterdi. Arapça konuşulan eyaletler de buna bir istisna oluşturmadı.[32] Kapılar iki uçlu bir sürecin odak noktaları olarak hizmet ettiler: Bir yandan emperyal askeri-idari seçkinlerin *yerelleşmesi* ve taşra seçkinlerinin *Osmanlılaşması* gerçekleşirken, diğer yandan da Osmanlı yerel seçkinleri –yani Osmanlı-Mısırlı, Osmanlı-Tunuslu, Osmanlı-Suriyeli vb– ortaya çıktı. Aynı zamanda, Osmanlı emperyal eliti de sınırlı bölgeler içindeki makamlara atanmalarıyla birlikte daha az hareketli hale geldiler; böylece askeriye ve kalemiye içinde belirli taşra kümelenmelerinin ihtiyaçlarına göre uzmanlaşmalar da meydana gelecekti.[33] Emperyal elit mensupları kendilerini yerel loncalar ve tüccarla hizalayıp yerel ailelerle evlilikler yapmak yoluyla yerel ekonomi, toplum ve kültürle güçlü bağlar kurmuşlar, kendilerinin ve çocuklarının geleceğini bir eyalete ve çoğu zaman da bir kente bağlamışlardı.

Bu arada, yerel seçkinler –kentsel ve kırsal ileri gelenler, ulema ve tüccarlar– devlet memuriyetleri elde ederek emperyal yönetimin parçası olmaya çalıştılar ve bu süreç içinde de Osmanlılaştılar. Osmanlılaşma, Arapça konuşan kentsel ve kırsal seçkin ailelerin Osmanlı devleti ve yönetici seçkinleriyle azar azar siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel bütünleşmesiydi. Çeşitlilik gösteren ve karmaşık bir süreç olan Osmanlılaşma birörnek olmadığı gibi, her yerde aynı anda da meydana gelmedi. Güney Irak gibi bazı bölgelerde sosyopolitik olmaktan çok, ekonomikti; Kuzey Afrika ve Yemen gibi bazılarında sosyokültürel olmaktan çok, siyasiydi; başta Mısır ve Doğu Akdeniz olmak üzere, daha da başkalarındaysa hem sosyokültürel hem de siyasiydi. Suriye'de koşulların olgun ve elverişli olması sayesinde erken meydana gelirken, Cezayir ve Trablusgarp gibi yerlerde, başta mesafe ve zayıf iletişim olanakları gibi çeşitli engeller yüzünden çok ağır ilerleyen bir süreç oldu. Osmanlı Türkçesini öğrenmenin yanı sıra seçkin kültür ve görgü kuralları bütününün seçici benimsenmesi, askeri-idari kuruma girmenin anahtarıydı. İşte tam da bu yüzden, Arapça konuşulan eyaletlerde Osmanlılaş-

32 Toledano 1997.

33 Hathaway 1997: 32-51.

ma yavaş ilerleyen bir süreç oldu ve ancak 18. yüzyıl ortalarında –yani Anadolu, hatta Balkan eyaletleriyle karşılaştırıldığında görece geç bir zamanda– gerçekleşti.

İmparatorluğun her yerinde, imparatorluk seçkinlerinin yerelleşmesi ve yerel seçkinlerin Osmanlılaşması tedricen, her iki tarafın çıkarlarına daha iyi hizmet eden ve yeni hükmetme yöntemlerinin doğuşunu kolaylaştıran Osmanlı-yerel seçkinlerinin şahsında birleşti. Emperyal askeri-idari makam sahipleri yavaş yavaş Arapça konuşulan eyaletlerin yerel ekonomilerinde çıkarlar geliştirdiler, toplumsal olarak karıştılar, bir Arapça diyalekti öğrenmelerinin yanında yerel kültürel zevkler de edindiler. Belki en önemlisi, yerel ailelerle evlilikler yapıp taşra toplumuyla bütünleştiler. Mısır'da Osmanlı-Mısırlı Kazdağlılar ve Mehmed Ali Paşa'nın kapısı veya Irak'ta Eyübizadeler, yerelleşmenin mükemmel örneklerini verir. Eşzamanlı olarak, Arapça konuşan kentsel ve kırsal ileri gelenler, tüccar ve ulema aileleri de, üyelerini Osmanlı makam sahibi seçkinlerin arasına yerleştirmek yoluyla, bu makamların sağladığı iktidar, saygınlık ve zenginliğe ulaştılar. Aralarında gelişen mücadele, payitahttaki emperyal seçkinlere ve onların eyaletlerdeki temsilcilerine, yerel seçkinleri imparatorluk çapındaki ağlara çekme imkânı verdi. Şamlı 'Azmler, tıpkı Musullu Celililer gibi başarılı Osmanlılaşma örneklerini verir. Bu karmaşık ve çok katmanlı süreç, artan askeri ve mali güçlükler çağında Osmanlıya etkili bir şekilde iktidarını kullanma imkânı sağladı.

Bu süreçte çok önemli bir unsur da, Osmanlı-Arap bütünleşmesini destekleyen toplumsal, ekonomik, siyasal, hatta kültürel birim olarak hizmet eden kapıydı (Arapça *beyt*). Kapılar vilayetlerdeki karargâh birlikleri gibi askeri oluşumlar ile taşra idaresi içinde, ulema ve tüccarlar ile ileri gelen çevreler arasında kendini gösterdi. Örnek alınacak kapı, İstanbul'daki padişahın bâb-ı hümayunu olmaya devam etti; ki Osmanlı-yerel ricali, mali kaynakları elverdiği ölçüde onun özelliklerini ve üslubunu taklit ettiler. Kapılar yeni üyelerini temelde biyolojik-akrabalık ilişkileri, evlilik, satın alınan köleler ve gönüllü bireylerin himaye karşılığında sundukları sadakat ve hizmetlerini kabul etme yoluyla topluyordu. Kapı reisinin çekirdek ve geniş ailesinin üyeleri kapının çekirdeğini, kulları ve özgür doğmuş maiyet üyeleri de sadakat ve himayenin birinci halkasını oluşturuyordu.

Kulların/memlûklerin varlığı ve kullanımı, Mısır'da daha önceki Memlûk saltanatında (1256-1537) var olan görüngüyle karıştırılmamalı. Kullar ve memlûkler, Osmanlı sisteminin ve Osmanlı-Arap kapı yönetiminin temel parçasıydı. Mısır ve Irak'la ilgili oryantalist yazılarda öne sürülen Osmanlı-Memlûk çatallanması sahte ve yanıltıcıdır: Irak'taki Gürcü

"memlûkler," aslında Osmanlı-Iraklı kullar (veya daha doğru bir ifadeyle Osmanlı-Bağdatlı ve Osmanlı-Basralı kullar) idi. Her iki durumda da bu kullar, Türkçedeki *kul* sözcüğünün Arapçaya yaygın şekilde *memlûk* olarak çevrilmesi ve dönemin Arapça vakayinamelerinde ve belgelerinde bu şekilde kullanılmasından ötürü, memlûkler veya yeni-memlûkler olarak betimlendi.[34]

Kapılar kesinlikle daha önceden de mevcut olmakla birlikte, 1600 civarından itibaren daha belirgin ve merkezi rol oynamaya başladı. Bunun bir olası nedeni, yerelleşme sürecinin yeni himaye temellerinin yanı sıra yerel nüfus ve seçkinlerle etkileşim ve kaynakların aktarılabilmesi için yeni ağların inşasını gerektirmesi olabilir. Bir kapı, emperyal elitle yerel güçleri, gerek yatay gerekse dikey olarak bütünleştirebilen platform olarak ideal bir çözüm olmuş gibi görünüyor; ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal bağlılıklar ve faydalar sunuyordu. Kökeninde kurucunun çekirdek ve geniş ailesinin çevresinde oluşurken, en başından itibaren kapılar, kapı reisi ile geniş bir bağlılar grubu arasında himaye ilişkilerine dayanmaktaydı. Temel bir unsur da askeri-idari makam sahiplerinin ve kapılarının çıkarlarını koruyan bir tür milis gücü olan kurucunun maiyetiydi. Tüccar ve ulema kapılarının maiyet oluşturduğu durumlar da vardı, ama çoğu zaman bunlar halihazırda büyük ve güçlü milislere sahip olan diğer kapılarla ittifak kurmayı yeğliyordu.[35]

Bir diğer önemli unsur, kapının adam toplama ve ağ kurma aracılığıyla genişlemesini sağlayan zenginliği üreten kadınlar ve erkeklerdi. Bunlar kapı reisine devlet tarafından verilen toprakları işleyen ve işlerini yöneten –yani kentsel gelir getiren mülkleri çalıştıran veya mülklerinden vergileri toplayan– kişilerdi. Kapılar arası ittifaklar ortak çıkarları destekliyor ve aynı hizip veya koalisyon içindeki kapı üyeleri arasında bir evlilikler ağıyla uygun şekilde teşkil ediliyordu. Böylelikle kadınlar ve erkekler toplumsal, ekonomik ve siyasal bağları şekillendirip oluşturacak harem ağlarıyla ilişkilendiriliyordu; temel amaçlarından biri, adamlarını devlet mevkilerine yerleştirmek, kadınlarını da nüfuzlu evlilik ilişkilerine sokmaktı. Temelde düşünsel bir kavram olsa da, belirli mülklerde kurulması, kumanda ve denetim, uygulama, mali yönetim, hizmet veya zanaat olmak üzere çeşitli işlevleri yerine getiren düzinelerce veya yüzlerce bireyi barındıran, çoğu zaman bir veya birkaç evden oluşan kompleksler olması itibariyle, kapının fiziksel bir boyutu da vardı.

---

34 Gürcü kökenli Osmanlı-Mısırlı kul üzerine bkz. Crecelius ve Djaparidze 2002; Peradze 2002, 2004, 2005 (hepsi İngilizce özetleri bulunan Gürcüce çalışmalar); ayrıca Hathaway ve Barbir 2008: 96-8; Hathaway 2010.

35 Aşağıdaki paragraflarla da ilgili özgül örnekler için bkz. yukarıda 9 ila 17. dipnotlarda zikredilen eserler.

Osmanlı-yerel –burada Osmanlı-Arap– kapı ve himaye ağları, Avrupa, Asya, hatta Afrika ileri gelenlerinden bilinen siyasal ve toplumsal himaye sistemlerinden farklı bazı özellikler sergiler. Tanımı ve özü gereği açık ve içlemleyici olan Osmanlı sistemi, yerel seçkinleri ve onların koruması altındaki bağımlı grupları imparatorluk çatısı altına çekmek ve sistemin refahından kasıtlı olarak onlara hisse vermek peşindeydi. Yerlileri ordu ve bürokrasi saflarına katarak olduğu gibi, evlilik ve cariyelik aracılığıyla toplumsal olarak eklemlemek yoluyla, Osmanlı İmparatorluğuna aidiyet anlayışını aşılama yoluyla hepsinde hanedana ve padişaha sadakat duygularını güçlendiriyordu.

Daha alt düzeyde, kapı rekabeti önceleri yerel yöneticinin ikamet ettiği kentlerde ortaya çıksa da, bir ağın etkili olabilmesi için kaza, sancak, hatta eyalet sınırlarının ötesine yayılmasının zorunlu olduğunun kısa sürede anlaşılması üzerine, dışarıya da taşmaya başladı. Başarılı kapı koalisyonlarının, makam sahiplerinin bu tür "yeni tip" kapılar aracılığıyla himaye ağlarını sağlamlaştırmasını sağlayacak imparatorluk başkentiyle bağlantılar kurması şarttı. 17. yüzyılda kapıları pekiştirmeye –yani, toplumsal yeniden üretimine– yönelik hayati atlama taşı, kurucunun ölümünden sonra ayakta kalma ve çok kuşaklı bir yapı kurma yeteneği oldu. Arapça konuşulan eyaletlerde yüzyılın sonraki yıllarına dek, birçok kapı, kurucusu öldüğünde dağıldı ve böylelikle onun kapısının liderliği ve diğer kapılara karşı yeniden konumlanması mücadelesinin yeniden başlamasının yolunu açtı. Bu durum, sık sık yeni kapıların, yeni ittifakların ve yeni hiziplerin oluşumuyla sonuçlandı.

Gelgelelim, 1700'e gelindiğinde, bazı kapılar ve hiziplerin diğerlerinden daha dirençli ve değişen koşullara daha iyi ayak uydurduğu ortaya çıktı; iktidar ve kaynaklar üzerine aralıksız süregelen rekabet, yerini gittikçe artan bir istikrara bıraktı. 18. yüzyılın ilk çeyreğinde, tüm büyük Osmanlı-Arap eyaletlerinde, lider ve yardımcılarının eyaletin siyaset ve ekonomisinin neredeyse tüm denetimini ele geçirmesiyle birlikte rakip kapılardan biri egemen hale geldi. Devletin en önemli makamları, dolayısıyla gelir üreten en büyük kaynaklarının iyeliği, bu kapının mensuplarının eline geçti. İstikrardan önceki şiddetli siyasal mücadeleler, emperyal elitin taşra işlerine faal müdahalesini yansıtırken, bu hegemonyacı hâkimiyetin doğuşu, yerelleşme ve Osmanlılaşma süreçlerinin olgunlaştığını ve Osmanlı-yerel seçkin kapılarının kökleştiklerini gösteriyordu. Bu kapılardan en tanınmışları Mısır'da Kazdağlılar, Irak'ta Eyübizadeliler (temelde Bağdat ve Basra'da), Musul'da Celililer, Suriye'de Azmler, Tunus'ta Hüseyniler ve Libya'da Karamanlılar idi. Doğası itibariyle *içlemleyici* Osmanlı-yerel kapıları siyasal, ekonomik ve toplumsal kaynak-

ların sahiplenilip dağıtımı açısından en etkili ve verimli birim olduğunu kanıtladı.

Kapıların içindeki kadınların rolü de önemliydi. Evlilikler, haremlerin bağlanmak ve siyaset yapmak için bir odak noktası olarak hizmet etmesi ve harem ağalarının kapının başarısı açısından hayati önemi nedeniyle, kapıları gerek sosyopolitik gerekse ekonomik olarak birbirine bağlıyordu. Daha küçük bir ölçekte, evlat edinme ve (sütanneleriyle ailelerini kapıya bağlayan) süt verme ilişkileri de etrafına bağlılar toplayıp toplumsallaşmada bir rol oynadı. Bağlanma, çeşitli elit bireyleri seçkin olmayan gruplar ve bireylerle ilişkilendirerek, himayenin yukarıdan aşağıya, sadakatin de aşağıdan yukarıya akışını sağlıyordu. Bu yüzden Osmanlı-Arap toplumlar, hem dikey (bir kapı içinde) hem de yatay (kapılar arasındaki ittifaklar) ile bir araya geliyordu. Pek de nadir olmayan bir durum, bireylerin birden çok şekilde, örneğin kapı reisinin maiyetinin bir kul üyesiyken aynı zamanda onun kızıyla evlenmesi ve bir nahiye yöneticisi olarak kapıya hizmet etmesinin mümkün olmasıydı.

Bir kapıya mensup olmayan bireyler, çoğunlukla gerek fiziksel gerek ekonomik açıdan tehlikelere açık kalması anlamına gelecek şekilde marjinalleşiyordu. Herhangi bir –kapıya, mahalleye, lonca veya (dinsel, sufi, etnik) cemaate– bağlılığı olmayanlar, toplumdan önemli ölçüde kopuyorlardı. Toplumun geri kalanının, yani güvenilir şekilde bir kapıya veya başka bir toplumsal birime bağlı olanların gözünde kimliksiz, anonim kişiler haline geliyorlardı. İmparatorluğun herhangi bir yerindeki bir köy ya da kasabaya giden bağlantısız kişileri, birbirini sima ve adıyla ya da giyim-kuşamı ve görünüşünden tanıyan bütün o insanların gözünde kuşkulu kılıyordu. Bağlantısız bir kişinin anonimliği, onu bir "yabancı-dışarlıklı" (*garip*) konumuna getiriyor ve şüphe ve güvensizlik hedefine dönüştürüyordu.[36] Böyle kişiler kendilerini ve onlara bağımlı olanları, çoğu zaman karşılıklı yardım için bir araya getirmek yoluyla geçindirmek zorunda kalıyordu; buysa, genellikle toplumsal düzene ve kamusal güvenliğe bir tehdit olarak görülen, dolayısıyla devlet tarafından suç olarak kabul edilen bir davranıştı.

Osmanlı-Arap toplumlarının kıyılarında, var oluş güvenilmez, hayatta kalmak belirsizdi. Kentsel alanlarda, bu tür insanlar camilerin ve diğer kamusal yerlerin içinde veya civarında sığınak bulabiliyor, buralarda dilencilik, hırsızlık yapıyor veya borç alabiliyordu. Kadınlar çoğu zaman fahişeliğe sürükleniyordu. Kırsal kesimde, eşkıya ve yol kesen haydut çeteleri, devlet gücünün gevşek olduğu yerlerde yaygındı; Celali görüngüsü

36 Toledano 1990: 196-205; 2007: 24-34; Ener 2003.



Resim 30.1 Belirgin şekilde Osmanlı üslubunda inşa edilen Mehmed Ali Camii, Kahire, 19. yüzyıl ortası. Ön planda bir Memlûk mezarlığı görünüyor. Fotoğraf: Antonio Beato (ö. 1903?). Kongre Kütüphanesi Baskı ve Fotoğraf Bölümü koleksiyonu (neg. LC-UBZ62-104856).

Kuzey Suriye'ye kadar taşmışken, daha güneyde, doğuda ve batıda Bedevi baskınları benzer koşullarda iyiden iyiye artıyordu.[37] Ne var ki, Osmanlı-yerel kapılar 18. yüzyılda Arapça konuşulan vilayetlerde kendilerini yerleştirdikçe, kısmen işbirliğiyle itaatsiz grupları ve Bedevi reislerini Osmanlı devlet ağına çekip, böylece onları da toplumsal düzenden sorumlu hale getirerek, kentlerde ve çevrelerindeki tarımsal alanlardaki denetimi yeniden kurdular. 19. yüzyılda yeniden merkeziyetçi ve ıslahatçı politika benimseyen Tanzimat devleti, kıyılardaki bireylere himaye, istihdam ve barınak sunmak yoluyla zayıf ve savunmasız gruplara yardım etmek üzere devreye girdi.[38]

---

37 Barkey 1994; Ze'evi 1996; Rogan 1999; Abdullah 2001.

38 Osmanlı Mısır'ından Tanzimat esinli reformlar için bkz. Hunter 1984; İngilizler döneminde Mısır için bkz. Mitchell 1988; ayrıca Toledano 1990; Cole 1993; Fahmy 1997; Reimer 1997. Suriye'de Tanzimat üzerine daha eski ama hâlâ geçerli bir araştırma Ma'oz 1968'dir. Tunus'ta benzer reformlar için bkz. Brown 1974. Tanzimat "dadı" devleti üzerine bkz. Toledano 2007: Bölüm 3.

Ekonomik olarak, yerelleşme-Osmanlılaşma, gerek kırsal gerekse kentsel ortamlarda vergi getiren mülklerin yeniden dağıtımı yoluyla, yerel seçkinlerin vilayet kaynaklarını emperyal elit üyeleriyle paylaşmasını gerektirdi. İltizam sözleşmeleri, tarımsal artı değeri sahiplenmek ve önce kısa dönemliğine, ardından uzun dönemli (*iltizam*) ve ömür boyu (*malikâne*) olarak tahsis etmekte kullanıldı. Fakat Osmanlı-yerel kapı egemen hale geldiğinde İstanbul gelirin daha büyük parçalarının payitahta aktarılmak yerine, eyaletlerde harcanmasına izin verdi. Bu durum seçkinlerin serpilip zenginleşmesi ve lüks yaşam tarzını sürdürebilmelerine olanak vermekle kalmayıp, aynı zamanda çeşitli üretim ve hizmet rolleriyle kapılara massedilen nüfusun geniş kesimlerine de istihdam ve himaye sağladı. Elit düzeyinde gerçekleştirilen bu bütünleşme, topyekûn toplumsal düzenin doğal eklemlenmesiyle birlikte modern Ortadoğu ve Kuzey Afrika toplumlarında silinmez bir iz bırakıyordu.

19. yüzyılda, bazı Osmanlı-yerel hegemonyacı kapılar yerel-Osmanlı hanedanlarına dönüştü. Mısır'da, nihayetinde Kazdağlıların yerini alan Mehmed Ali Paşa'nın (1805-49) ailesi, bir hanedan yönetimi kurup, Osmanlı hâkimiyetinden de uzun yaşayıp 1952 devrimine dek varlığını sürdürmeyi başardı. Tunus'ta Hüseyniler hegemonyadan hanedan hâkimiyetine geçtiler ve 1882 Fransız işgaline dek ayakta kaldılar. Libya'da Karamanlılar 1912'den ve İtalyan işgalinden epey sonrasına dek yönetimde kaldılar. Fakat bu, Osmanlı-yerel seçkinlerinin izlediği yolun sadece bir yönüydü. Bir diğer rota, Suriye ve Irak'taki hegemonyacı kapıları ortadan kaldırıp yerine İstanbul'dan doğrudan yönetimi getiren Tanzimat devletinin yenilenen merkeziyetçi çabalarının dayatılmasıyla kendini gösterdi.

Yukarıda betimlenen süreç, 19. yüzyılın son çeyreğine doğru vites değiştirdi ve Osmanlı-yerel seçkinleri pek çok yönden Osmanlıdan çok, yerli hale geldiler. Yine de, imparatorluğa bir ölçüde bağlılıkları ve bu imparatorluğun yönetici seçkinleri arasında yer aldıkları anlayışı I. Dünya Savaşı sırasında test edildi.[39] Az çok, bu seçkinler Osmanlıcılığa bağlı kaldıklarını ve yeni doğan Arap ve yerel milliyetçilik biçimlerini kucaklamakta isteksiz olduklarını gösterdiler. Aslına bakılırsa, imparatorluğun ölüşünden ve Avrupa sömürge rejimlerinin kuruluşundan sonra bile, Osmanlı kavramları ve uygulamaları, halefi olan Arap ulus-devletlerinin siyasal kültürünü büyük ölçüde şekillendirmeye devam etti. Bu şekillenme, ağırlıklı olarak imparatorluk yönetiminin son üç yüzyılında evrilmiş olan kalıplardan etkilendi. Yabancı veya ecnebi olmaktan çok, bu kalıplar ve

39 İmparatorluk hâkimiyetinden Arap milliyetçiliğine geçiş üzerine çalışmalarda, hâlâ geçerliğini koruyan Dawn 1973'tür; daha yakın tarihli araştırmalar arasında Khalidi 1980; Kayalı 1997 yer alır.

uygulamalar emperyal ve yerel olanı birbirine ekleyen, içlemleyici etkileşimin ortak bir ürünüydü. Siyasal ve ekonomik etkileşim arasındaki güçlü bağ, riskleri asgarileştirmek ve güvenliği artırmak için, aile üyelerinin rakip ağlara yerleştirilmesi yoluyla kapıları çeşitlendirmeye duyulan inanç, himaye siyasetinin yoğun etkisi, "ileri gelen ailelerin" hâlâ direnen etkisi ve gerek resmi gerekse gayriresmi hanedan düzenleri, Osmanlı sisteminin modern Ortadoğu ve Kuzey Afrika toplumlarına bıraktığı mirasın belirgin özelliklerden bazılarıdır.

SÖZLÜKÇE

Bu derlemede seçilmiş bir Osmanlıca terimler listesi kullanılmıştır. Tanımlar geneldir. Daha spesifik terimler, kullanılan makalelerde tanımlanmaktadır. Parantez içinde terimlerin alternatif yazılışı verilmiştir.[1]

Ağa: Askeriye mensupları ve saray personeli için, saygı unvanı.

Ahdname (ahidname): İmtiyazlar veren antlaşma belgesi.

Askeri: Devletten maaş alan ve vergiden muaf Osmanlı memurları için kullanılan genel terim; sözcük anlamı "orduya ait" olmakla birlikte, kullanımı sadece orduyla sınırlı değildi; Osmanlı yönetiminin geleneksel tanımlamalarında reaya karşıtı olarak kullanılır.

Avarız: Askeri amaçlı olağandışı vergi; ki 17. yüzyılda düzenli bir vergi haline gelecekti.

Ayan (a'yan): "Yerel ileri gelen," taşra seçkinlerinin gayriresmi tanımı; 18. yüzyıl sonlarında bir unvan olarak resmileşti.

Berat: Bir makama atanmayı bildiren belge

Beylerbeyilik: Bölgesel yönetim birimi; geç dönem Osmanlı İmparatorluğunda eyalet veya vilayet olarak kullanıldı.

Beylik: Bir beyin denetimi altındaki alan; bu terim Osmanlı devletinin en erken dönemini tanımlamakta da kullanılır.

Bidat (bid'at): Yenilik; dinsel açıdan genellikle olumsuz ve uygunsuz gelişme.

Celali: Temelde Anadolu'da, 16. yüzyıl ortasından itibaren silahlı adamlar veya paralı askerlerden oluşan asi veya eşkıya grupları için kullanılan genel terim.

Cizye: Müslüman hâkimiyeti altında yaşayan Hıristiyanların ve Yahudilerin ödediği vergi.

Çift: Köylü çiftliği; tam olarak "bir ailenin bir çift öküzle bir yıl içinde işlediği toprak."

---

1 Özgün metinde burada bulunan madde sayısı daha fazlaydı. Ancak bizler, Türk okurlarının zaten bildiğini düşündüğümüz "akçe, akıncı, aşiret, bey, cihat devşirme, dönüm, ferman, fetva, gazi, ırgat vs" gibi terimleri gereksiz görerek çıkardık –yayınevi notu.

Darülharb: Müslüman hâkimiyeti veya nüfuzunda olanların dışında kalan topraklar veya ülkeler için kullanılan resmi terim

Darülislam: İslam âlemi.

Defter (deftar): İdari kütük.

Dirlik: Sözcük anlamı "geçim;" devlet tarafından (genellikle askeri) memurlara maaş olarak tevcih edilen gelir tahsisi.

Divan: (i) Meclis veya meclis salonu; (ii) Bir şairin şiirlerini topladığı eser.

Divan-ı hümayun: Padişahın divanı

Emin: İdari memur, vergi toplayıcı.

Eşraf: Hz. Muhammed'in soyundan gelenler.

Evkaf: Dinsel vakıflar.

Hadd (çoğ. *hudud*): Sınır.

Hane: (i) Konut olarak kullanılan ev veya ev halkı; (ii) Vergi amaçlarıyla hanelerden oluşturulmuş bir küme.

Has (*hass*): Yüksek devlet görevlilerine ayrılan en büyük dirlik.

Hilat: Onur kaftanı.

Hul: Kadının başlattığı tek taraflı boşama işlemi.

İltizam: Vergilerin toplanmasını ihale etme.

İnşa: Edebi veya resmi yazı üslubu.

Kadı: İdari sorumlulukları da olan şeriat mahkemesi yargıcı

Kanunname: Yasa kitabı; belirli bir alan veya konuyla ilgili *kanun* derlemesi

Kapı: Seçkin bir kişinin büyük hane halkı.

Kapıkulu: Sözcük anlamı "kapının köleleri;" padişahın kapısının askerleri.

Kaza: Bir *kadı*nın yetki alanında olan idari birim.

Kazasker (*kadıasker*): Sözcük anlamı "askeri kadı;" ***şeyhülislam*** rütbesinin hemen altında yer alan iki yüksek kadıdan biri; divan-ı hümayun üyesi

Kethüda: Kâhya

Kılıç: Bir tımarın temel unsuru.

Kise (kese) : Para kesesi; beş yüz kuruşluk para birimi (sayma terimi olarak da kullanılır).

Kul: (i) Padişahın askeri, idari ve kapı hizmeti için satın alınan, yakalanan veya devşirme yoluyla toplanan köleler; (ii) Daha genel olarak, padişahın veya önde gelen bir Osmanlı askeri-idari memurunun hizmetkârı.

Levend: Genellikle köy kökenli olan paralı asker.

Malikâne: Sahiplik gibi işleyen, hayat boyu kullanım şeklinde verilen dirlik.

Meclis: (i) Yerel danışma meclisi; (ii) Sosyal toplantı.

Mekteb: Müslüman ilkokulu

Müderris: Bir hukuk ve ilahiyat okulunda ders veren öğretmen.

Müftü (*müfti*): Fetva verebilen yasa uzmanı.

Mühimme Defterleri: Önemli olayların işlendiği, kaydedildiği defterler.

Muhtesib: Pazaryeri müfettişi

Mukataa: Gelir sözleşmesi veya birimi.

Mültezim: Vergi toplama işinin ihaleyle devredildiği kişi.

Mütesellim: Vergi toplayan memur.

Mütevelli: Vakıf idarecisi

Nakibüleşraf: Hz. Muhammed'in soyundan gelenlerin resmi başkanı.

Narh: Resmi pazar fiyatı

Nişancı: Osmanlı döneminde, padişah divanı üyesi olan, antlaşma, berat, ferman gibi belgelere tuğra çeken görevli; Osmanlı merkezi bürokrasisinin başı.

Nizam-ı Cedid: "Yeni Düzen:" III. Selim (1789-1808) tarafından başlatılan bir reform programı.

Öşür: Toprak ürünlerinden alınan onda bir oranındaki vergi.

Palanka: Küçük (ahşap) istihkâm.

Reaya (*re'aya*): Vergi ödeyen uyruklar (bkz. *Askeri*).

Sebil-küttab: Üzerinde inşa edilmiş ilkokulla birlikte büyük bir çeşme/su dağıtma merkezi.

Sancak: Beylerbeyiliğe veya eyalet/vilayete bağlı idari birim.

Sekban (*segban*): Paralı asker.

Seyyid: Hz. Muhammed'in soyundan gelen kişi.

Sicil (*sicill*): *Kadı* mahkemelerinin kayıtları.

Suhte (*softa*): İlahiyat okulunda öğrenci.

Sürgün: Genellikle ekonomik veya askeri nedenler yüzünden, bir topluluğun hükümet buyruğuyla başka bir yere yerleştirilmesi.

Tahrir: Vergi amaçlı olarak nüfus ve kaynakların kaydedilmesi.

Talâk: Erkeğin başlattığı tek taraflı boşama işlemi.

Tanzimat: "Yeniden düzenleme;" Osmanlı yönetiminde 19. yüzyıl ortasında gerçekleştirilen reform programı.

Tapu: Köylünün işlediği toprağın sahibi olduğunu gösteren belge; aynı zamanda bunu almak için ödenen vergi.

Telhis: Özet halinde belge

Tımar: Başlangıçta taşralı sipahilere tahsis edilen en küçük *dirlik* birimi.

Tımarlı: Tımar sahibi

Uc: Sınır bölgesi

Ulema: Üst düzey İslami din ve hukuk âlimleri.

Ümera: Askeri kumandanlar ve üst düzey taşra yöneticileri.

Vakfiye: Bir vakıfın şartlarını bildiren senet.

Vali: Bir vilayetin yöneticisi

Vilayet: Bir valinin yönetimindeki idari birim; imparatorluğun daha geç dönemlerinde bu terim *beylerbeyilik* yerine kullanılmaya başladı

Voyvoda: (i) Vergi toplayan aracı; (ii) Eflak ve Boğdan beyleri (prensleri)

Zaviye: Küçük tekke

Zeamet: Dirlik sisteminde orta düzey gelir tahsisi

Zimmi: İslam hâkimiyeti altında yaşayan bir Hıristiyan veya Yahudi.

KAYNAKÇA

BASILI OSMANLICA VE İLGİLİ KAYNAKLAR

Abdurrahman Şeref (1894-5) *Tarih-i devlet-i Osmaniyye,* 2 c., İstanbul: Karabet Matbaası.

—— (1900-01) *Tarih-i devlet-i Osmaniyye,* 2. edisyon, 2 c, İstanbul: Karabet Matbaası.

Ahmed Cavid (1998) *Hadîka-i Vekâyi,* ed. A. Baycar, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ahmed Cevdet Paşa *bkz.* Cevdet Paşa.

Ahmed Lütfi (1874-5) *Tarih-i Ahmed Lutfi,* İstanbul: Matbaa-i Âmire; c. II (1874); c. III (1875).

Ahmet Refik [Altınay] ([1917] 1934-5) *XVI. asırda İstanbul hayatı (1553-1591),* İstanbul: Devlet Basımevi.

—— (1930a) *Anadolu'da Türk aşiretleri,* İstanbul: Devlet Matbaası.

—— (1930b) *Hicri XII. asırda İstanbul hayatı,* İstanbul.

—— (1932) *XVI. asırda Râfizîlik ve Bektaşilik,* İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.

—— ([1931] 1988a) *XI. asr-ı hicri'de İstanbul hayatı (1592-1688),* İstanbul: Enderun Kitabevi.

—— ([1930] 1988b) *XII. asr-ı hicri'de İstanbul hayatı (1689-1785),* İstanbul: Enderun Kitabevi.

—— ([1930] 1988c) *XIII. asr-ı hicri'de İstanbul hayatı (1786-1839),* İstanbul: Enderun Kitabevi.

—— (1994) *XVI. asırda Râfizîlik ve Bektaşîlik,* yeni edisyon, ed. Mehmet Yaman, İstanbul: Ufuk Matbaası.

Akgündüz, Ahmed (ed.) (1990-96) *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri,* 9 c., İstanbul: FEY Vakfı/Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Akkach, S. (2010a) *bkz.* Monografiler, makaleler ve diğer kaynaklar.

—— (2010b) *Letters of a Sufi scholar: The correspondence of 'Abd al-Ghani al-Nabulusi,* Leiden: Brill.

Âli, Mustafa (1975) *Mustafa 'Âli's description of Cairo of 1599,* ed. Andreas Tietze, Viyana: Oster-reichischen Akademie der Wissenschaften.

—— (1979-82) *Mustafa Âli's Counsel for sultans of 1581,* ed. Andreas Tietze, 2 c., Viyana: Oster-reichischen Akademie der Wissenschaften.

—— (1997) *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâ'ıdü'n-nefâis fi-kavâ'ıdi'l-mecâlis,* ed. Mehmet Şeker, Ankara: Türk Tarih Kurumu

—— (2000) *Gelibolulu Mustafa Alî ve Künhü'l-Ahbarı'nda II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet devirleri,* ed. Faris Çerçi, 3 c., Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Altınay *bkz.* Ahmet Refik.

Anhegger, Robert ve İnalcık, Halil (ed.) (1956) *Kanunname-i sultani ber müceb-i örf-i Osmani,* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Anonim (1922) Yazarı bilinmeyen tarih. *Tevarih-i Al-i Osman,* ed. Friedrich Giese, Breslau.

Anonim (1988) *Osmanlı devlet teşkilâtına dair kaynaklar I: Kitab-ı Müstetab,* ed. Yaşar Yücel, Ankara: Türk Tarih Kurumu [ayrıca bkz. aşağıda Yücel].

Anonim (1992) *Tevârih-i Al-i Osman (F. Giese neşri),* ed. Nihat Azamat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Arif, M. (1911) "Kanunname-yi Al-i Osman," *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası,* ek.

Asafi Dal Mehmed (2007) *Şecaatname: Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Şark seferleri (1578-1585),* ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul.

Âşıkpaşazade ([1332] 1916) *Aşıkpaşazade Tarihi*, ed. Ali Beg.
—— (1928) *Aşıkpaşazade Tarihi*, ed. Friedrich Giese, Leipzig.
—— (2003) *Tevarih-i Al-i Osman: Osmanoğulları'nın Tarihi*, ed. ve çev. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, İstanbul: Koçbank Yayınları.
Aydın, Bilgin ve Ekrem Tak (editörler) (2008) *İstanbul kadı sicilleri: Üsküdar mahkemesi I numaralı sicil (H. 919-927/M. 1513-1521)*, İstanbul: İSAM.
Aykut, Şevki Nezihi (ed.) (2006) *İstanbul mahkemesi: 121 numaralı şeriye sicili tarih: 1231- 1232/1816-1817*, İstanbul: Packard Humanities Institute ve Sabancı Üniversitesi.
Ayn-ı Ali Efendi (1978) *Kavânîn-i Al-i Osman der hülâsa-i mezâmin-i defter-i dîvân*, ed. M. Tayyib Gökbilgin, İstanbul.
Barkan, Ömer Lütfi (1943) *Osmanlı imparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları: Kanunlar*, İstanbul.
—— (1966) "Edirne askerî kassamına ait tereke defterleri, 1549-1659," *Belgeler* 3/5-6: 1-479.
—— (1972-9) *Süleymaniye camii ve imareti inşaatı*, 2 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Beldiceanu, Nicoara (ed. ve çev.) (1964) *Reglements miniers, 1390-1512: les actes despremiers sultans conserves dans les manuscrits Turcs de la Bibliotheque Nationale a Paris*, 2 c., Lahey.
—— (ed. ve çev.) (1973) *Recherches sur la ville ottoman au XVe siecle*, Paris: Maisonneuve.
Berindei, Mihnea ve Gilles Veinstein (1987) *L'empire ottoman et les pays roumains, 1544-1545: etude et documents*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
Bidlîsi, Cheref-ouddine (1868) *Cheref-Nâmeh ou Fastes de la nation Kourde* (çev. François B.Charmoy), 4 c., Saint Petersburg: Académie Impériale des Sciences.
Bitlîsî, Sharaf al-Dîn (2005) *The Sharafnâma or the History of the Kurdish nation. Book I*, çev. Mehrdad R. Izady, Costa Mesa: Mazda.
Busbecq, Ogier Ghiselin de (2005) *The Turkish letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562*, çev. E. S. Forster, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
Çatalcalı Ali Efendi (1856, 1893) *Fetava-yı Ali Efendi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
Celalzade (1981) *Geschichte Sultan Süleyman Kânünis von 1520 bis 1557, oder Tabakâtü'l-memâlik ve derecatü'l-mesâlik von Celalzade Mustafâ gennant Koca Nişancı*, ed. Petra Kappert, Wiesbaden: Franz Steiner.
Cevdet Paşa (1891/2) [Ahmed Cevdet Paşa] *Tarih-i Cevdet*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.
—— (1986) *Tezâkir, 21-39*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Dapper, O. (1681) *Umbständliche und eigentliche Beschreibung von Asia: in sich haltend die Landschafften Mesopotamien, Babylonien, Assyrien, Anatolien oder Klein-Asien: nebenst einer vollkommnen Vorstellung desglücklichen Wüsten und Steinigten ...*, Nürnberg: Hoffmanns.
Doğru, Halime (ed.) (2006) *Lehistan'da bir Osmanlı sultanı: IV. Mehmed'in Kamaniçe-Hotin seferleri ve bir masraf defteri*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
—— ve i. Şahin (1994) *II. Bâyezid dönemine ait 906/1501 tarihli ahkâm defteri*, İstanbul.
Düzdağ, Ertuğrul (1998) *bkz.* Ebussuud Efendi.
Dzambazovski, Panta (ed.) (1957) *Turski dokumenti za makedonskata istorija* [Makedonya tarihi hakkında Türkçe belgeler] IV: 1818-1827, Üsküp.
Ebussuud Efendi (1983) *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*, ed. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Enderun Kitabevi.

—— (1998) *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin fetvalarına göre Kanunî devrinde Osmanlı hayatı: Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi*, ed. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Şule Yayınları.

Eremya Çelebi Kömürcüyan (1952) *İstanbul tarihi: XVII. asırda İstanbul*, çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

—— (1988) *İstanbul tarihi: XVII. asırda İstanbul*, yay. haz. Hrand D. Andreasyan ve notlayan Kevork Pamukçıyan; İstanbul: Eren.

Erünsal, İsmail E. (ed.) (2003) *XV. ve XVI. asır Bayrami Melamiliği'nin kaynaklarından Abdurrahman el-Askeri'nin Mir'atü'l-Işk'ı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Eşrefoğlu Rumi (2002) *Tarikatnâme*, ed. Esra Keskinkılıç, İstanbul: Gelenek.

Evliya Çelebi ([1314] 1896-7) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdam Matbaası.

—— (1988) *Evliya Çelebi in Diyarbekir*, ed. Martin Van Bruinessen ve H. Boeschoten, Leiden: Brill.

—— (1990) *Evliya Çelebi in Bitlis*, ed. Robert Dankoff, Leiden: Brill.

—— (1996) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 1. Kitap: İstanbul*, ed. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

—— (1999) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu-dizini*, ed. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

—— (2000) *Evliya Çelebi in Albania and adjacent regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid): the relevant sections of the* Seyahatname, *edited with translation, commentary and introduction*, ed. ve çev. Robert Dankoff ve Robert Elsie, Leiden: Brill.

Fekete, Lajos ve Gyula Kaldy-Nagy (1962) *Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen) 1550-1580. Türkischer Text*, Budapeşte: Akademiai Kiado.

Feridun Bey ([1275] 1858-9) *Münşe'atü's-Selatin*, 2 c., İstanbul: Takvimhane-i Amire.

Galabov, Galab D. (1960) *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, Münih: R. Oldenbourg.

Giannoules, N. K. (1980) *Codex Trikkes*, Atina: Academia [Yunanca].

Gkines, D. (1960) *Nomikon of Theophilos of Ioannina*, Selanik: EESNOE [Yunanca].

Gökbilgin, Tayyib (ed.) (1952) *XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar-Mülk-Mukataalar*, İstanbul: Üçler Basımevi.

al-Halabî, İbrahim (1905) *Multaqa al-abhur*. İstanbul: Sahhaf Kırımı Yusuf Ziya.

Halisi (1983) *II. Osman Adına Yazılmış Zafername*, ed. Yaşar Yücel, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi.

Hasan Beyzade Ahmed (2004) *Hasan Bey-zade tarihi*, ed. Şevki Nezihi Aykut, 3 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hasan Kâfî el-Akhisarî (1981) "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve devlet düzenine ait eseri *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem*," ed. Mehmed İpşirli, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11: 239-78.

Hasan Rumlu (1931) *Ahsanu't-tawarikh: a chronicle of the early Safawis*, ed. ve çev. C. N. Seddon, Baroda: Oriental Institute.

Hayrullah (1875) *Devlet-i aliyye-i Osmaniyye tarihi*, c. 9-18 birlikte, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Heyd, Uriel (1960) *Ottoman documents on Palestine, 1552-1615: a study of the firman according to the muhimme defteri*, Oxford: Clarendon Press.

Hezarfen, Ahmet (2002) *Rumeli ve Anadolu ayan ve eşkıyası: Osmanlı arşiv belgeleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Hezarfen Hüseyin (1951-3) "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı devlet teşkilatına dair mülahazaları," ed. Robert Anhegger, *Türkiyat Mecmuası*, 10: 365-93.

—— (1998) *Telhisü'l-Beyan fi Kavanin-i Al-i Osman*, ed. Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hoca Sadeddin ([1279-80] 1863) *Tacü't-tevarih*, 2 c., İstanbul.
İbrahim Çelebi (1905) *Multaqâ al-Abhur*, İstanbul: Sahhaf Kırımı Yusuf Ziya.
İnalcık, Halil (ed.) (1954) *Hicri 835 tarihli suret-i defter-i sancak-i Arvanid*, Ankara.
—— (ed.) (1954) *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
—— (ed.) (1988) "Bursa kadı sicillerinden seçmeler (II. sicil)," *Belgeler*, xiii/17: 1-41.
—— (ed.) (1996) *Sources and studies on the Ottoman Black Sea: the customs register of Caffa, 1487-1490*, Cambridge, MA.
Kal'a, Ahmet ve diğerleri (editörler) (1997-8) *İstanbul külliyatı: İstanbul ahkâm defterleri*, 10 c., İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi.
Kappert, Petra (ed.) (1981) *bkz.* Celalzade.
Karacan, T. (1974) *Nev'i-zâde Atâyî. Heft-Hân mesnevisi*, Ankara: Sevinç Matbaası.
Kâtib Çelebi (1863-4) *Düsturü'l amel li-islahi'l-halel*, İstanbul: Tasvir-i Efkar Matbaası.
—— (1869-71) *Fezleke-i tevarih*, [İstanbul]: Ceride-i Havadis Matbaası.
—— (1956) *The balance of truth*, çev. G. L. Lewis, Londra: Oxford University Press.
Kemalpaşazade (1954-7) *Tevarih-i Al-i Osman, VII. Defter*, faksimil bas., ed. Şerafettin Turan, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Kınalızade Ali (1833) *Ahlâk-ı Alâ'î*, Bulak: Matba'a-ı Bulak.
Kitâb-ı Müstetâb bkz. Anonim (1988).
Koca Sinan Paşa telhisleri (2004) ed. Halil Sahillioğlu, İstanbul: IRCICA
Koçi Bey risalesi (1939) ed. Ali Kemali Aksüt, İstanbul.
—— (1994) *Koçi Bey risalesi: Eski ve yeni harflerle*, ed. Yılmaz Kurt, Ankara.
Kołodziejczyk, Dariusz (2000) *Ottoman-Polish diplomatic relations (15th-18th century): an annotated edition of* 'ahdnames *and other documents*, Leiden: Brill.
—— (2004) *The Ottoman survey register of Podolia (ca. 1681): Defter-i mufassal-i eyalet-i Kamaniçe*, 2 c., Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kritovoulos (1954) *History of Mehmed the Conqueror*, çev. C. T. Riggs, Princeton: Princeton University Press.
Kürkçüoğlu, Kemal Edib (1962) *Süleymaniye vakfiyesi*, Ankara: Resimli Posta Matbaası.
Kütükoğlu, Mübahat (ed.) (1983) *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
Lutfi Paşa ([1341] 1925) *Tevarih-i al-i Osman*, ed. Ali Bey, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
Mehmed Murad (1911) *Tarih-i Ebü'l-Faruk*, c. 4: *Murad-ı salis, Mehmed-i salis, Ahmed-i evvel hanlar devirleri*, İstanbul: Matbaa-i Amidi.
Melling, Antoine-Ignace (1819) *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore*, Paris.
Majer, H. G. (ed.) (1984) *Das osmanische 'Registerbuch der Beschwerden' (Şikayet Defteri) vom Jahre 1675. Österreichische Nationalbibliothek Cod. mixt. 683. Band I: Einleitung, Reproduktion des Textes, Geographische Indices*, Viyana: Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.
Millî Tetebbular Mecmuası [MTM] (1913), 1/1, 47-112; 1/2, 305-48.
Molnár, Antal (2009) *Egy Raguzai kereskedötársaság a hódolt Budán: Scopione Bona es Marino Bucchia vállalkozásának története és dokumentumai (1573—1595) = Eine Handelsgesellschaft aus Ragusa im osmanischen Ofen: Geschichte und Dokumente der Gesellschaft von Scopione Bona und Marino Bucchia (1573-1595)*, Budapeşte: Budapest Föváros Levéltára.
al-Muhibbi, Muhammad Amin Fadlallah (tarihsiz) *Khulasat al-athar fi a'yan al-qarn al-hadi 'ashar*, Beyrut: Dar Sadir.
Mujic, M. (1987) *Sidžil Mostarskog kadıje, 1632-1634* [Mostar kadısı sicili], Mostar.
Muntaner, Ramon (1921) *The Chronicle of Muntaner*, İngilizceye çev. Lady Goodenough, Londra: Hakluyt Society.

Murphey, Rhoads (ed. ve çev.) (1984) *Kânûn-nâme-i sultânî li 'Azîz Efendi*. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University.
Mustafa Âli *bkz.* Âli, Mustafa.
Nagata, Yuzo ve diğerleri (ed.) (2006) *Tax farm register of Damascus province in the seventeenth century*, Tokyo: Toyo Bunko.
al-Nahrawali, Qutb al-Din Muhammad bin Ahmad [al-Nahrawali] al-Makki ([1387] 1967) *al-Barq al-yamani fi'l-fathi'l-'uthmani*, ed. Hamd al-Jasir, Riyad: Manshurat Dar al-Yamama lil-Bahth wa'l-Tardjama wa'l-Nashr; İng. çev. (2002) çev. C. Smith, *Lightning over Yemen: a history of the Ottoman campaign (1569-71) being a translation from the Arabic of Part III of al-Barq al-Yamani*, Londra ve New York: I. B. Tauris.
Naima [Na'ima Mustafa Efendi] ([1281-3] 1864-6) *Ta'rîh-i Na'îmâ*, 6 c., İstanbul.
—— (2007) *Tarih-i Na'îmâ*, ed. Mehmet İpşirli, 4 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Neşri (1951-3) *Cihannüma*, ed. Franz Taeschner, Leipzig, c. 1: Cod. Menzel; c. 2: Cod. Manisa 1373.
Oikonomides, N. (1968) *Actes de Dionysiou: edition diplomatique*, Paris: Archives de l'Athos serisi 4.
Olivier, Antonie [*sic*] (2007) *18. yüzyılda Türkiye ve İstanbul*, çev. Aloda Kaplan, İstanbul: Kesit.
Ongan, Halit (1958) *Ankara'nın bir numaralı şeriye sicili*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
—— (1974) *Ankara'nın iki numaralı şeriye sicili (1 Muharrem 997-8 Ramazan 998)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Orhonlu, Cengiz (1970) *Osmanlı tarihine ait belgeler: telhisler (1597-1607)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
Oruç Bey (2008) *Oruç Beğ tarihi*, ed. Necdet Öztürk, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
Öz, Baki (ed.) (1995) *Alevilik ile ilgili Osmanlı belgeleri*, İstanbul: Can Yayınları.
Öz, Mehmet ve Acun, Fatma (2008) *Orta Karadeniz tarihinin kaynakları, VII: Karahisar-ı Şarki sancağı mufassal avarız defteri (1642-43 tarihli)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Öztürk, Said (1995) *Askeri kassama ait onyedinci asır İstanbul tereke defterleri*, İstanbul: Cihan.
Panagiotopoulos, Vasiles ile D. Dimitropoulos ve P. Mikhailaris (editörler) (2007) *Arkheio Ali Pasa, Sillogi I Khotzi*, 4 c., Atina: Institoito Neoellenikon Ereivov/Ethnikoi Idrimatos Ereunon.
Pantazopoulos, N. J. ve D. Papastathi (1974) *The Codex of the Metropolitan See of Sisaniou and Siatistas, seventeenth-nineteenth centuries*, Selanik: Dikaika Metabyzantina Mnemeia [Yunanca].
Paparrygopoulos, K. (1858) *Historical treatises*, Atina: Lazaros Vilaras [Yunanca].
Peçevi, İbrahim (1866) *Tarih-i Peçevi*, 2 c., İstanbul: Matbaa-i Âmire.
—— (1981) *Peçevi tarihi*, ed. Bekir Sıtkı Baykal, 2 c., Ankara: Kültür Bakanlığı.
Pedani, Maria Pia (1994a) *I'Documenti turchi' dell'Archivio di Stato di Venezia*, Venedik: Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici.
Raşid Mehmed Efendi (1865/6) *Tarih*, İstanbul.
Refik, Ahmet *bkz.* Ahmet Refik.
Roe, Thomas (tarihsiz [1740]), *The negotiations of Sir Thomas Roe, in his embassy to the Ottoman porte, from the year 1621 to 1628*, Londra: ECCO Print Editions.
Rustum, Asad (ed.) (1986-7) *Al-Mahfuzat al-malikiyya al-Misriyya: bayan bi-watha'iq al-Sham*, Beyrut: al-Maktaba al-Bulusiyya.
Safi, Mustafa (2003) *Mustafa Safi'nin Zübdetü't-Tevarihi*, ed. İbrahim Hakkı Çuhadar, 2 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Sahillioğlu, Halil (2002) *Topkapı Sarayı arşivi, H. 951-952 tarihli ve E-12321 numaralı mühimme defteri*, İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, IRCICA.
Sâî Mustafa Çelebi (2003) *Yapılar kitabı: Tezkiretü'l-bünyan ve Tezkiretü'l-ebniye (Mimar Sinan'ın anıları)*, ed. ve çev. Hayati Develi ve Samih Rifat; önsöz Doğan Kuban, İstanbul: Koçbank A. Ş.
Sarı Mehmed Paşa (1995) *Zübde-i vekayiât: tahlil ve metin (1066-1116/1656-1704)*, ed. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Schiltberger, Johann (1879) *The bondage and travels of Johann Schiltberger, a native of Bavaria, in Europe, Asia and Africa, 1396-1427*, ed. J. Buchan Telfer, Londra: Hakluyt Society.
Schweigger, Salomon (1986) *Zum Hofe des türkischen Sultans*, ed. Heidi Stein, Leipzig: F. A. Brockhaus.
Selânikî Mustafa Efendi (1989) *Tarih-i Selâniki*, ed. Mehmet İpşirli, 2 c., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
Shaw, Thomas (1738) *Travels or Observations relating to several parts oft Barbary and the Levant*, Oxford.
Silahdar Mehmed, Fındıklılı (1928) *Silahdar tarihi*, İstanbul: Devlet Matbaası.
—— (tarihsiz) *Silahdar tarihi*, ed. Mustafa Nihat Özön, Ankara: Akba Kitabevi.
Simeon (2007) *The travel accounts of Simeon of Poland*, ed. George A. Bournoutian, Costa Mesa: Mazda.
[Sinan] Howard Crane ve Esra Akın (2006) *Sinan's autobiographies: five sixteenth-century texts*, önsöz Gülru Necipoğlu, Leiden: Brill.
Spandounes, Theodore [Spandugnino] (1997) *Theodore Spandounes on the origin of the Ottoman emperors*, ed. ve çev. Donald M. Nicol, Cambridge: Cambridge University Press.
Stavrinides, N. (1972-85) *Translations of Turkish historical documents related to the history of Crete*, 5 c, Kandiye (Heraklion): Vikelaia [Yunanca].
Süreyya, Mehmed (1996) *Sicill-i Osmani*, 6 c., İstanbul.
Synadinos (1996) *Conseils et memoires de Synadinos, pretre de Serres en Macedoine (XVIIe siecle)*, ed. ve çev. Paolo Odorico, basım yeri yok: Editions de l'Association 'Pierre Belon'.
Şahin, İlhan ve Feridun Emecen (editörler) (1994) *Osmanlılarda divân – bürokrasi – ahkâm: II Bâyezid dönemine ait 906/1501 tarihli ahkâm defteri*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
Şener, Cemal (ed.) (2002) *Osmanlı belgelerinde Aleviler-Bektaşiler*, 2 c., İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği
—— ve Ahmet Hezarfen (editörler) (2002) *Osmanlı arşivinde mühimme ve irade defterlerinde Aleviler-Bektaşiler*, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği.
Şikari (1946) *Şikari'nin Karaman oğulları tarihi*, ed. M. Mesud Koman, Konya: Yeni Kitab Basımevi.
Talikizade Mehmed Subhi (1986) "Taliki-zade Mehmed Subhi Efendi'nin Eğri seferi şehnamesi," ed. Vahid Çabuk, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi.
et-Tamgrouti, Abou-l-Hasan Ali ben Mohammed [Al-Tamghrûtî] (1929) *En-nafhat el-miskiya fi-s-sifarat et-Tourkiya: relation d'une ambassade marocaine en Turquie 1589-1591*, çev. ve notlayan Henry de Castries, Paris: Paul Geuthner.
Taşköprüzade (1985) *al-Shaqa'iq al-nu'maniyyan fi' ulama al-dawla al-'Uthmaniyya*, ed. Ahmet Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
Tekin, Şinasi (ed.) (1971) *Menahicü'l-inşa: the earliest Ottoman chancery manual by Yahya ibn Mehmed el-Katib from the fifteenth century*, Cambridge, MA.

Tietze, Andreas *bkz.* Âli, Mustafa.

Topçular Kâtibi (2003) *Topçular Kâtibi Abdülkâdir (Kadri) Efendi tarihi*, ed. Ziya Yılmazer, 2 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Turan, Osman (2007) *İstanbul'un fethinden önce yazılmış tarihi takvimler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Tursun Beg (1978) *The History of Mehmed the Conqueror*, ed. ve çev. Halil İnalcık ve Rhoads Murphey, Minneapolis ve Şikago: Biblioteca Islamica.

Uğur, A. (1986) *The Ottoman ulema in the mid-17th century: an analysis of the Vakâ-i u'l-Fuzala of Mehmed Şeyhi Efendi*, Berlin: Klaus Schwarz.

Ursinus, M. (2005) *Grievance administration (şikayet) in an Ottoman province: the Kaymakam of Rumelia's 'Record book of complaints' of 1781-1783*, Londra ve New York: Routledge.

Uşşakizade es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi (2005) *Uşşâkîzâde tarihi 1-2*, ed. R. Gündoğdu, İstanbul: Çamlıca Basın Yayın.

Ünal, M. Ali (1997) "1646 (1056) tarihli Harput kazası avarız defteri," *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 12:9-73.

Vahidi (1993) *Vâhidi's Menâkıb-ı Hoca-i Cihân ve Netice-i Cân*, ed. Ahmet T. Karamustafa, Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.

Van Donzel, E. J. (ed.) (1986) *A Yemenite embassy to Ethiopia 1647-1649*, Stuttgart: Franz Steiner.

Veysi (1876) *Habname*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası.

Wheler, George (1682) *A journey into Greece*, Londra.

Worbs, Johann Gottlob (1799) *Geschichte und Beschreibung des Landes der Drusen in Syrien*, Görliz: C. G. Anton.

Wratislaw, A H. (1862) *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz. What he saw in the Turkish metropolis, Constantinople; experienced in his captivity; and after his happy return to his country, committed to writing in the year of our Lord 1599*, Londra: Bell & Daldy.

Yenişehirli Abdullah (ö. 1742) (1849) *Behcetü'l-fetava ma'an-nuzûl*, İstanbul: Darü'l-tiba'a el-Amire.

Yılmaz, Fehmi (ed.) (2003) "İzmir kundaracı ve dikici cemiyeti nizamnamesidir," ed. Emine Gürsoy Naskali, *Ayakkabı Kitabı* içinde, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Yücel, Yaşar (ed.) (1988) *Osmanlı devlet teşkilâtına dair kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb – Kitabu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minin – Hırzü'l-Mülûk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yüksel, H. (çev.) (1995) *Şeyh Ahmet el-Bediri el-Hallak, Berber Bediri'nin Günlüğü, 1741-1762: Osmanlı taşra hayatına ilişkin olaylar*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Zachariadou, Elizabeth (1996) *Ten Turkish documents concerning the Great Church (1483-1567)*, Atina: Ethniko Idryma Meleton [Yunanca].

Zack, Liesbeth (2009) *Egyptian Arabic in the seventeenth century: a study and edition of Yusuf al-Magribi's 'Daf al-isr an kalam ahl Misr'*, Utrecht: Amsterdam Centre for Language and Communication.

Zak'aria (2003) *The journal of Zak'aria of Agulis*, ed. George A. Bournoutian, Costa Mesa: Mazda.

MONOGRAFİLER, MAKALELER VE DİĞER KAYNAKLAR

Abdal-Rehim, Abdal-Rehim Abdal-Rahman (1996) "The family and gender laws in Egypt during the Ottoman period," ed. Amira el-Azhary, *Women, the family, and*

divorce laws in Islamic history içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 96-111.

Abdel Nour, Antoine (1982) *Introduction a l'historie urbaine de la Syrie ottomane (XVI-XVIII siecles)*, Beyrut: Université Libanaise.

Abdullah, Thabit A. J. (2001) *Merchants, mamluks and murder: the political economy of commerce in eighteenth century Basra*, Albany: State University of New York Press.

Abi Haidar, Rabah (1988) "L'émigration islamique du Mont-Liban à Wilayet Damas au XlXème Siecle," ed. Abdeljelil Temimi, *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane* içinde, Zaghouan: Markaz al-Dirasat wa'l-Buhuth al-'Uthmaniyya: 43-59, 261 [Fransızca ve Arapça].

Abou-el-Haj, Rifaat Ali (1969) "The formal closure of the Ottoman frontier in Europe: 1699-1703," *Journal of the American Oriental Studies*, 89: 467-75.

—— (1974) "The Ottoman vezir and pasha households, 1683-1703: a preliminary report," *Journal of the American Oriental Studies*, 94/4: 438-47.

—— (1982) "The social uses of the past: recent Arab historiography of Ottoman rule," *International Journal of Middle East Studies*, 14: 185-201.

—— (1984) *The 1703 rebellion and the structure of Ottoman politics*, İstanbul ve Leiden: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut.

—— ([1991] 2005) *Formation of the modern state: the Ottoman empire, sixteenth to eighteenth centuries*, 2. edisyon, Albany: State University of New York Press.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim (1985) *Provincial leaderships in Syria,1575-1650*, Beyrut: American University of Beirut.

—— (1991) "The feudal system of Mount Lebanon as depicted by Nasif al-Yaziji," ed. Samir Seikaly ve diğerleri, *Quest for understanding: Arabic and Islamic studies in memory of Malcolm Kerr* içinde, Beyrut: American University in Beirut: 33-41.

—— (1999) "The unknown career of Ahmad Ma'n," *Archivum Ottomanicum*, 17: 241-7.

—— (2004) *The view from İstanbul: Ottoman Lebanon and the Druze emirate*, Londra: I. B. Tauris.

Abu-Lughod, J. (1987) "The Islamic city: historic myth, Islamic essence, and contemporary relevance," *International Journal of Middle East Studies*, 19: 155-76.

Abu-Manneh, Butrus (1982) "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century," *Die Welt des Islams*, 22: 1-36.

—— (1994) "The Islamic roots of the Gulhane Rescript," *Die Welt des Islams*, 34: 173-203.

—— (2001) *Studies on Islam and the Ottoman empire in the 19th century (1826-1876)*, İstanbul: Isis Press.

—— (2003) "Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th century: introduction," *Die Welt des Islams*, 43/3: 303-8.

Ács, Pal (2000) "Tarjumans Mahmud and Murad: Austrian and Hungarian renegades as sultan's Interpreters," editörler B. Guthmüller ve W. Kiihlmann, *Europe und die Türken in der Renaissance* içinde, Tubingen: Max Niemeyer: 307-16.

Acun, Hakkı (2008) *Tüm yönleri ile Çapanoğulları ve eserleri*, Ankara.

Açıkel, Fethi (2006) "Integrative society and its discontents: some critical notes on center-periphery paradigm," *Toplum ve Bilim*, 105: 30-69.

Adanır, Fikret (1998) "The Ottoman peasantries, c. 1360-1860," ed. Tom Scott, *The peasantries of Europe from the fourteenth to the eighteenth centuries* içinde, Londra: Longman: 269-310.

—— (2006) "Semi-autonomous forces in the Balkans and Anatolia," ed. Suraiya N. Faroqhi, *Cambridge history of Turkey*, c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 157-85.

Agmon, Iris (1996) "Muslim women in court according to the *sijill* of late Ottoman Jaffa and Haifa," ed. Amira el-Azhary Sonbol, *Women, the family, and divorce laws in Islamic history* içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 126-40.
—— (2003) "Text, court and family in late nineteenth-century Palestine," ed. B. Doumani, *Family history in the Middle East: household, property, and gender* içinde, Albany: State University of New York Press: 201-28.
—— (2006) *Family & court: legal culture and modernity in late Ottoman Palestine*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
—— ve I. Shahar (2008) "Theme issue: shifting perspectives in the study of shari'a courts: methodologies and paradigms: introduction," *Islamic Law and Society*, 15: 1-19.
Ágoston, Gábor (1991) "Muslim cultural enclaves in Hungary," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungricae*, 45: 181-204.
—— (1994) "Ottoman artillery and European military technology in the fifteenth and seventeenth centuries," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungricae*, 47: 15-48.
—— (1998) "Habsburgs and Ottomans: defence, military change and shifts in power," *Turkish Studies Association Bulletin*, 22/1: 126-41.
—— (2000a) "The costs of the Ottoman fortress-system in Hungary in the sixteenth and seventeenth centuries," editörler Géza Dávid ve Pál Fodor, *Ottomans, Hungarians, and Habsburgs in Central Europe: the military confines in the era of Ottoman conquest* içinde, Leiden: Brill: 195-228.
—— (2000b) "The Ottoman-Habsburg frontier in Hungary (1541-1699): a comparison," ed. Kemal Çiçek ve diğerleri, *The great Ottoman-Turkish civilization* içinde, 4 c., Ankara: Yeni Türkiye: I, 287-96.
—— (2003) "A flexible empire: authority and its limits on the Ottoman frontiers," *International Journal of Turkish Studies*, 9/1-2: 15-31.
—— (2005) *Guns for the Sultan: military power and the weapons industry in the Ottoman empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2009a) "Empires and warfare in east-central Europe, 1550-1750: the Ottoman-Habsburg rivalry and military transformation," editörler David Trim ve Frank Tallett, *European warfare 1350-1750* içinde, Cambridge ve New York: Cambridge University Press: 110-34.
—— (2009b) "Where environmental and frontier studies meet: rivers, forests, marshes and forts along the Ottoman-Hapsburg frontier in Hungary," ed. A. C. S. Peacock, *The frontiers of the Ottoman world* içinde, Oxford: Oxford University Press: 57-79.
—— ve Teréz Oborni (2000) *17. század története*, Budapeşte: Pannonica.
Ahmad Izzat Abdul Karim (1938) *Tarikh al-ta'lim fi 'asr Muhammad Ali*, Kahire: Maktabat al Nah da al-Misriya.
Akarlı, Engin Deniz (1985-6) "*Gedik:* implements, mastership, shop usufruct and monopoly among Istanbul artisans, 1750-1850," *Wissenschaftskolleg-Jahrbuch*, 223-32.
—— (1988) "Provincial power magnates in Ottoman Bilad al-Sham and Egypt, 1740-1840," ed. Abdeljelil Temimi, *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane* içinde, Tunus: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Informations: 3, 41-56.
—— (1993) *The long peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley: University of California Press.
—— (2004) "*Gedik:* a bundle of rights and obligations for Istanbul artisans and traders, 1750-1840," editörler Alain Pottage ve Martha Mundy, *Law, anthropology and the constitution of the social: making persons and things* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 166-200.

Akdağ, Mustafa (1945) "Tımar rejiminin bozuluşu," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4: 419-31.

—— (1958) "Celâli fetreti," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 16: 53-107.

—— (1963) *Celâli isyanları (1550-1603),* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

—— (1964) "Celâli isyanlarından büyük kaçgunluk, 1603-1606," *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 2: 1-49.

—— (1966) "Genel çizgileriyle XVII. yüzyıl Türkiye tarihi," *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 4: 201-47.

—— (1977) *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi,* 2 c., İstanbul: Can Yayınları.

Akgündüz, A. (2009) "Shari'ah courts and shari'ah records: the application of Islamic law in the Ottoman empire," *Islamic Law and Society,* 16: 202-30.

Akkach, S. (1990) "Abd al-Ghani an-Nabulusi and his Turkish disciples," *Revue d'histoire maghrebine,* 17: 107-12.

—— (2007) *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment,* Oxford: Oneworld.

—— (2010a) "Leisure gardens, secular habits: the culture of recreation in Ottoman Damascus," *METU Journal of the Faculty of Architecture,* 27/1: 67-80.

Aksan, Virginia (1995) *An Ottoman statesman in war and peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783,* Leiden: Brill.

—— (1998) "Whatever happened to the Janissaries? Mobilization for the 1768-1774 Russo-Ottoman war," *War in history,* 5/1: 23-36.

—— (1999) "Locating the Ottomans among early modern empires," *Journal of Early Modern History,* 3: 21-39.

—— (2007) *Ottoman wars, 1700-1870,* Londra: Addison Wesley.

—— ve Daniel Goffman (editörler) (2007) *The early modern Ottomans: remapping the empire,* Cambridge: Cambridge University Press.

Aktepe, Münir (1953) "Tuzcuoğulları isyanı," *Tarih Dergisi,* 5-6: 21-52.

—— (1958) *Patrona İsyanı 1730,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

—— (1976) "İzmir suları çeşme ve sebilleri ile şadırvanları hakkında bir araştırma," *Tarih Dergisi,* 14/30: 156-81.

Akyıldız, Ali ve Şükrü Hanioğlu (2006) "Negotiating the power of the sultan: the Ottoman *Sened-i ittifak* (Deed of Agreement), 1808," editörler C. M. Amin, B. C. Fortna ve E. Frierson, *The Modern Middle East* içinde, Oxford: Oxford University Press: 22-30.

Alam, Muzaffar (1998) "The pursuit of Persian: language in Mughal politics," *Modern Asian Studies,* 32/2: 317-49.

Alderson, Anthony D. (1956) *Structure of the Ottoman dynasty,* Oxford: Clarendon Press.

Alkan, Mehmet O. (2000) "Modernization from empire to republic: education in the process of nationalism," ed. Kemal H. Karpat, *The Ottoman past and today's Turkey* içinde, Leiden: Brill: 47-132.

Alpin, P. (1980) *La médicine des egyptiens (1581-1584),* Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale.

Ambraseys, N. N. ve C. F. Finkel (1995) *The seismicity of Turkey and adjacent areas: a historical review, 15000-1800,* İstanbul: Eren.

al-Amin, Muhsin (1996) *Ayan al-Shi'a,* Beyrut: Dar al-Ta'aruf.

Anastasopoulos, Antonis (2007) "Albanians in the eighteenth-century Ottoman Balkans," editörler E. Kolovos, P. Kotzageorgis, S. Laiou ve M. Sariyannis, *The Ottoman empire, the Balkans, the Greek lands: toward a social and economic history: Studies in honor of John C. Alexander* içinde, İstanbul: Isis Press: 37-47.

Anderson, Benedict ([1983] 2006) *Imagined communities*, gözden geçirilmiş edisyon, Londra: Verso.
Anderson, M. S. (1966) *The Eastern question, 1774-1923: a study in international relations*, Londra: Macmillan.
Andıç, Fuat ve Süphan Andıç (2006) "The decline of the Ottoman empire: a neo-institutional economic analysis," ed. Nurcan Abacı, *Papers / Bildiriler, VIIIth International Congress on the Economic and Social History of Turkey, June 18-21, Bursa, Turkey* içinde, Morrisville, NC: Lulu Press: 287-322.
Andreasyan, Hrand D. (1962-3) "Bir Ermeni kaynağına göre Celâli isyanları," *Tarih Dergisi*, 12: 27-42.
Andrews, W. G. (1985) *Poetry's voice, society's song: Ottoman lyric poetry*, Seattle: University of Washington Press.
—— (2002) "Starting over again: some suggestions for rethinking Ottoman divan poetry in the context of translation and transmission," ed. Saliha Paker, *Translations: (re) shaping of literature and culture* içinde, İstanbul: Boğaziçi University Press: 15-40.
—— (2008) "Gardens –real and imagined– in the social ecology of early modern Ottoman Culture," ed. Michel Conan, *Garden imagination: historical forms and cultural roles* içinde, Dumbarton Oaks Colloquium Series in the History of Landscape Architecture, 30: 90-113.
—— ve Mehmet Kalpaklı (2005) *The age of beloveds: love and the beloved in early modern Ottoman and European culture and society*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press.
Anonim (1966) "Selim I," *İslam Ansiklopedisi*, 10: 423-34.
Anonim (1979) "Süleyman I," *İslam Ansiklopedisi*, 11: 99-155.
Anonim (1981) "Süleyman II, Kanûnî," *Türk Ansiklopedisi*, 30: 34-79.
Antonius, George (1938) *The Arab awakening: the story of the Arab national movement*, Beyrut.
Araz, Yahya (2007-8) "Kadınlar, toplum ve hukuk: 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda eşleri tarafından terk edilen kadınlar," *Tarih ve Toplum yeni yaklaşımlar*, 6 (246): 61-82.
Arel, Ayda (1986) "Aydın bölgesinde ayan dönemi yapıları," ed. M. Başakman, *Ege'de mimarlık sempozyumu* içinde, İzmir: 148-64.
Argenti, P. P. (1941) *Chius Victa or The occupation of Chios by the Turks and their administration of the island*, Cambridge: Cambridge University Press.
Argyropoulos, P. (1859) *Communal administration in Greece*, 2 c., Atina: Mavromatis [Yunanca].
Arıcanlı, Tosun ve Cemal Kafadar (1990) "A reformulation of celâli rebellions in Anatolia," The Political Economies of the Ottomans, Mughals and the Safavids çalışma atölyesine sunulan tebliğ, Harvard University, 30 Mart 1990.
Aries, P. (1989) "Introduction," ed. Roger Chartier, *A history of private life*, c. 3: *Passions of the Renaissance* içinde, Cambridge MA Harvard University Press: 1-11.
Artan, Tülay (1993a) "From charismatic leadership to collective rule: introducing materials on the wealth and power of Ottoman princesses in the eighteenth century," *Toplum ve Ekonomi*, 4: 53-94.
—— (1993b) "Mahremiyet: mahrumiyetin resmi," *Defter* 20: 91-118.
—— (2000) "Aspects of the Ottoman elite's food consumption: looking for 'staples', 'luxuries', and 'delicacies' in a changing century," ed. Donald Quataert, *Consumption studies and the history of the Ottoman empire, 1550-1922: an introduction* içinde, Albany: State University of New York Press:107-200.
—— (2006) "Arts and Architecture," ed. Suraiya Faroqhi, *Cambridge history of Turkey,*

c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 408-80.

—— (2008) "A book of kings produced and presented as a treatise on hunting," *Muqarnas,* 25: 299-330.

—— (2010) "18th century Ottoman princesses as collectors: from Chinese to European porcelain," *Ars Orientalis,* 39: 113-47.

—— (2011a) "Royal weddings and the grand vezirate: institutional and symbolic change in the early 18th century," editörlerTülay Artan, Jeroen Duindam ve Metin Kunt, *Royal courts and capitals* içinde, Leiden: Brill.

—— (2011b) "A composite universe: arts and society in Istanbul at the end of the eighteenth century," editörler M. Hüttler ve H. E. Weidinger, *Ottoman empire and European theatre: from the beginnings to 1800: Sultan Selim III & Mozart* içinde, Viyana: Don Juan Archiv.

—— ve I. Schick (2011) "Ottomanizing pornotopia: changing visual codes in eighteenth-century Ottoman erotic miniatures," editörler F. Leoni ve M. N. Natif, *Images of desire: on the erotic and the sensual in Islamic art* içinde, Aldershot: Ashgate.

Atsız, N. (1957) "Fatih Sultan Mehmed'e sunulmuş tarihi bir takvim," *İstanbul Enstitüsü Dergisi,* 3: 17-23.

Ay, Resul (2008) *Anadolu'da derviş ve toplum, 13.-15. yüzyıllar,* İstanbul: Kitap Yayınevi.

Ayalon, David (1994) *Islam and the abode of war: military slaves and Islamic adversaries,* Ashgate: Variorum.

Ayalon, Yaron (2009) "Plagues, famines, earthquakes: the Jews of Ottoman Syria and natural disasters," yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University.

Aydın, Akif (1986) "Osmanlı hukukunda kazai boşanma 'tefrik'" *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies),* 5: 1-12.

Aydın, Dündar (1998) *Erzurum beylerbeyiliği ve teşkilatı,* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Aymes, Marc (2007) "Introducing 'ill-literate knowledge'", *European Journal of Turkish Studies, 6/6:* http://www. ejts. org/document1383. html

Aynur, Hatice (2006) "Ottoman literature," ed. Suraiya Faroqhi, *Cambridge history of Turkey,* c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 481-520

Aynural, S. (2001) *İstanbul değirmenleri ve fırınları: zahire ticareti,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ayubi, Nazih (1994) *Over-stating the Arab state: politics and society in the Middle East,* Londra: I. B. Tauris.

Ayverdi, E. H. (1966) *Osmanlı mimarisinin ilk devri (630-805 h. /1230-1402),* İstanbul: Baha Matbaası.

Babinger, Franz (1927) "Der Pfortendolmetsch Murad und seine Schriften," ed. Franz Babinger vd., *Literaturdenkmaler aus Ungarns Türkenzeit* içinde, Berlin: 33-54.

—— (1950) "Von Amurath zu Amurath: Vor und Nachspiel der Schlacht bei Varna, 1444," *Oriens,* 3: 229-65.

—— (1978) *Mehmed the Conqueror and his time,* çev. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis (1989) "L'apogée del'empire ottoman: les événements (1512-1606)," ed. Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman* içinde, Paris: Fayard: 139-59.

—— (1997) "A propos de Yûnus Beg, *bas tercüman* de Soliman le Magnifique," içinde: F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientates,* Paris: L'Harmattan: 23-39.

—— (1999) "La fonderie de canons d'Istanbul et le quartier de Tophane: textes et images commentes", *Anatolia Moderna,* 8: 1-219.

Baer, Gabriel (1980) "Ottoman guilds: a reassessment", editörler Osman Okyar ve Halil İnalcık, *Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi (1071-1920)* içinde, Ankara: Meteksan: 95-102.

Baer, Marc David (2004) "Islamic conversion narratives of women: social change and gendered religious hierarchy in early modern Ottoman Istanbul", *Gender & History*, 16/2: 425-58.

—— (2008) *Honored by the glory of Islam: conversion and conquest in Ottoman Europe*, Oxford: Oxford University Press.

Bak, J. M. ve G. Benecke (1984) *Religion and rural revolt*, Manchester: Manchester University Press.

Bakardjieva, Teodora (2006) "Between anarchy and creativity: the story of a peripheral town at the end of the 18th and the beginning of the 19th century", XV. Türk Tarih Kongresine sunulan tebliğ, Ankara, 11-15 Eylül 2006.

Bakhit, Muhammad A. S. (1972) *The Ottoman province of Damascus in the sixteenth century*, Londra: British Library.

Balivet, Michel (1995) *Islam mystique et revolution armee dans les Balkans ottomans: vie du cheikh Bedreddin, 'le Hallâj des Turcs', 1358/9-1416*, İstanbul: Isis Press.

Balta, Evangelia (1999) "Périodisation et typologie de la production des livres karamanlı", ed. Frederic Hitzel, *Livres et lecture dans le monde ottoman, Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee* içinde, özel sayı, 87-8: 251-75.

Barbir, Karl K. (1980) *Ottoman rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton: Princeton University Press.

—— (1996) "Memory, heritage and history: the Ottoman legacy in the Arab world", ed. L. Carl Brown, *Imperial legacy: the Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, New York: Columbia University Press: 100-14.

Bardakjian, Kevork B. (2000) *A reference guide to modern Armenian literature, 1500-1920, with an introductory history*, Detroit: Wayne State University Press.

Bardossy, Laszlo ([1943] 1992) *Magyar politika a mohácsi vész után*, Budapeşte: Holnap Kiado.

Barkan, Ömer Lütfi (1942) "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 2: 278-386.

—— (1949-54) "Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler" *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, [Kısım I] 11 (1949-50): 524-69; [Kısım II] 13 (1951-2): 56-78; [Kısım III] 15 (1953-4): 209-37.

—— (1951-3) "Tarihi demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, 10:1-26.

—— (1953-4) "H. 933-934 (M. 1527-1528) mali yılına ait bir bütçe örneği", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15: 251-329.

—— (1962-3a) "Şehirlerin teşekkül ve inkişâfı tarihi bakımından Osmanlı imparatorluğunda imaret sitelerinin kuruluş ve işleyiş tarzına âit araştırmalar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23/1-2: 239-96.

—— (1962-3b) "Fatih cami ve imareti tesislerinin 1489-1490 yıllarına ait muhasebe bilançoları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23/1-2: 297-341.

—— (1964) "Edirne ve civarındaki bazı imaret tesislerinin yıllık muhasebe bilançoları", *Belgeler*, 1/2: 235-377.

—— (1971) "Süleymaniye camii ve imareti tesislerine ait yıllık bir muhasebe bilançosu 993-994 (1585-1586)", *Vakıflar Dergisi*, 9: 109-62.

—— (1975) "The price revolution of the sixteenth century: a turning point in the history of the Near East", *International Journal of Middle East Studies*, 6/1: 3-28.

—— (tarihsiz) "Avarız", *İslam ansiklopedisi*, 2: 14-17.

Barkey, K. (1994) *Bandits and bureaucrats: the Ottoman route to state centralization,* Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (2008) *Empire of difference: the Ottomans in comparative perspective,* Cambridge: Cambridge University Press.
Bashir, Shahzad (2003) *Messianic hopes and mystical visions: the Nurbakhshiya between medieval and modern Islam,* Columbia: University of South Carolina Press.
—— (2005) *Fazlallah Astrabadi and the Hurufis,* Oxford: Oneworld.
Başaran, Betül (2007) "The 1829 census and Istanbul's population during the late 18th and early 19th centuries", ed. Robert Ousterhout, *Studies on Istanbul and beyond: the Freely Papers* içinde, Philadelphia: University of Pennsylvania: 1, 53-72.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (2000) Ankara: Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü [ortak çalışma].
Batatu, Hanna (1978) *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq: a study of Iraq's old landed and commercial classes and of its communists, Ba'thists, and free officers,* Princeton: Princeton University Press.
Baudisch, Gerda (1969) "Deutsche Bergbausiedlung auf dem Balkan", *Südostdeutsches Archiv,* 12: 32-61.
Bauer, Thomas (2005) "Mamluk literature: misunderstandings and new approaches", *Mamluk Studies Review,* 9/2: 10-32.
Bayerle, Gustav(1991) *The Hungarian letters of Ali Pasha of Buda, 1604-1616,* Budapeşte: Akademiai Kiadó.
Bayly, Christopher A (1983) *Rulers, townsmen and bazaars: North Indian society in the age of British expansion,1770-1870,* Cambridge: Cambridge University Press.
Bayrakdar, Mehmet (2009) *Dâvûd el-Kayserî,* İstanbul: Kurtuba Kitap.
Bayramoğlu, Fuat (1989) *Hacı Bayram-ı Veli: yaşamı-soyu-vakfı,* 2 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.
—— ve Nihat Azamat (1992) "Bayramiyye", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 5: 269-73.
Behrens-Abouseif, Doris (1985) *Azbakiyya and its environs: from Azbak to İsmail (1476-1879),* Kahire: *Annates islamologiques*'e ek.
—— (1992) "The Abd al-Rahman Katkhuda style in 18th century Cairo", *Annales islamologiques,* 26: 117-26
—— (1994) *Egypt's adjustment to Ottoman rule: institutions, waqf and architecture in Cairo, 16th and 17th centuries,* Leiden: Brill.
Bekius, René (2010) "A global enterprise: Armenian merchants in the textile trade in the 17th and 18th centuries," *Carpets and textiles in the Iranian world, 1400-1700* içinde, Oxford.
—— ve Wout Ultee (1985) "De Armeense Kolonie in Amsterdam 1600-1800", *De Gids,* 148: 216-24.
Beldiceanu, N. ve I. Beldiceanu-Steinherr (1968) *Recherches sur la province de Karaman: etudes et actes,* Leiden.
—— (1976) "Fiscalite et formes de possession de terre arable", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 19: 233-322.
Belhamissi, M. (1983) *Histoire de la marine Algerienne (1516-1830),* Cezayir.
Bellefonds, Y. Linant de (1971a) "Hadana", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 3: 16-19.
—— (1971b) "Idhn", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 3: 1016-17.
Belon, Pierre (1588) *Les observations de plusiers singularitez et choses memorables,* Paris.
Beltz, Walter (1997) "Biographie als Pilgerreise-zur Vita von Stephan Schultz", içinde: W. Beltz (ed.), *Biographie und Religion*-III: *Internationales Callenberg-Kolloquium*

in Halle von 15.-17. IO. 1997 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 24): 75-89.

Ben-Naeh, Yaron (2004) "Poverty and poor relief in Ottoman Jewish society", *Revue des etudes juives*, 163/1-2: 151-92.

—— (2005) "Moshko the Jew and his gay friends: same-sex sexual relations in Ottoman Jewish society'", *Journal of Early Modern History*, 9/1-2: 79-105.

Bennassar, Bartholome ve Lucile Bennassar (1989) *Les Chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles*, Paris: Perrin.

Berktay, Halil ve Suraiya Faroqhi (editörler) (1992) *New approaches to state and peasant in Ottoman history*, Londra: Routledge.

Beşirli, Mehmet (2005) "Tokat voyvodalığı (1774-1842)", *Belleten*, 69(254): 161-215.

Beydilli, K. (1995) *Türk bilim ve matbaacılık tarihinde mühendishane: mühendishane matbaası ve kütüphanesi (1776-1826)*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Bidwell, R L. (1983) "Western accounts of San'a' 1510-1962", editörler R. B. Serjeant ve R. Lewcock, *San'a': an Arabian Islamic city* içinde, Londra: World of Islam Festival Trust: 108-21.

Bingöl, Y. (2000) *İshak Paşa sarayı*, Ankara.

Biraben, Jean-Noel (1975) *Les hommes et la peste en France et dans les pays europeens et mediterraneens*, 2 c., Paris ve Lahey: Mouton.

Birge, John Kingsley ([1965] 1994) *The Bektashi order of dervishes*, Londra: Luzac Oriental.

Bisbizes, I. (1957) "Juridical decisions from the seventeenth-century island of Myconos", *EAIED*, 7: 20-154 [Yunanca].

Blackburn, J. R (1995) "The documents on the division of Ottoman Yemen into two *beglerbegiliks* (973/1565)", *Turcica*, 27: 223-36.

Blaškovic, Josef (1977) "Ein türkisches Steuerverzeichnis aus dem Bezirk von Žabokreky aus dem Jahre 1664", *Archiv orientálni*, 45: 201-10.

—— (1993) *Az újvari ejálet török adóösszeírásai*, Pozsony: ERDEM.

Blau, J. (1998-2000) "Le développement de la litterature Kurde dans la cite", *Journal of Kurdish Studies*, 3: 85-91.

Blukacz, François (1993) "Le Yemen sous l'autorite des imams zaidites au XVIIé siècle: une éphémère unite", ed. M. Tuchscherer, *Yemen, passe et present de l'unite = Revue du monde musulman et de la Mediterranee* içinde, 67: 39-51.

Bonner, M., M. Ener ve A. Singer (2003) *Poverty and charity in Middle East contexts*, Albany: State University of New York Press.

Bono, Salvatore (1988) "Esclaves turcs en Italie du XVIe au XVIIIe siècle", *IX. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 21-25 Eylül 1981: Kongreye Sunulan Bildiriler* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 2, 933-43.

—— (1999) *Schiavi musulmani nell'Italia moderna: galeotti, vu' cumpra', domestici*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.

Borsook, Eve (1973) "The travels of Bernardo Michelozzi and Bonsignore Bonsignori in the Levant (1497-98)"', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 36: 145-97.

Borzsak, Istvan (1988) "A 'Hungarian history' through Turkish eyes and the Alexander the Great tradition", içinde: R Dan (ed.), *Occident and Orient: a tribute to the memory of Alexander Scheiber*, Budapeşte: Akademiai Kiadó: 31-8.

Bosscha-Erdbrink, G. R. (1977) *At the threshold of felicity: Ottoman-Dutch relations during the embassy of Cornelis Calkoen at the Sublime Porte, 1726-1744*, Amsterdam: A. L. Van Gendt.

Bostan, İdris (1992) *Osmanlı bahriye teşkilâtı: XVII yüzyılda tersane-i amire*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bosworth, C. E. (2006) *An intrepid Scot: William lithgow of Lanark's travels in the Ottoman lands, North Africa and Central Europe, 1609-21*, Aldershot: Ashgate.
Boubaker, Sadok (1995) "La peste dans les pays du Maghreb: attitudes face au fleau et impacts sur les activités commerciales (XVe-XVIIIe siècles)", *Revue d'histoire maghrebine*, 79-80: 311-41.
Bouquet, Olivier (2007) *Les pachas du sultan: essai sur les agents supérieurs de I'état ottoman (1839-1909)*, Paris: Peeters.
Boyar, Ebru ve Kate Fleet (2010) *A social history of Istanbul*, Cambridge: Cambridge University Press.
Boyer, Pierre (1963) *La vie quotidienne à Alger a la veille de l'intervention française*, Paris.
—— (1966) "Introduction à une histoire interieure de la regence d'Alger", *Revue historique*, 235: 297-316.
—— (1970a) "Des pachas triennaux à la révolution d'Ali Khodja Dey", *Revue historique*, 495: 99-124.
—— (1970b) "Le problème koulougli dans la régence d'Alger", *Revue de I'occident musulman et de la Mediterranee*, numero special: 77-94.
—— (1973) "La révolution dite 'des Aghas' dans la régence d'Alger (1659-1671)", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14: 159-70.
—— (1974) "Alger en 1645 d'après les notes du R. R Hérault (Introduction à la publication de ces dernières)", *Revue de I'occident musulman et de la Méditerranée*, 17: 19-41.
—— (1975) "Continuation des mémoires des voyages du feu Père Hérault en Barbarie pour la Rédemption qu'il a escrit luy mesme estant à Arger l'an 1645 ainsi que s'en suit", *Revue de I'occident musulman et de la Méditerranée*, 19: 29-74.
—— (1985) "Les renégats et la marine de la régence d'Alger", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, 39: 93-107.
Börekçi, Günhan (2010) "Factions and favorites at the court of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and his immediate predecessors", Yayımlanmamış doktora tezi, Ohio State University.
Braude, B., ve B. Lewis (editörler) (1982) *Christians and Jews of the Ottoman empire: the functioning of a plural society: the central lands*, 2 c., Londra: Holmes & Meier.
Braudel, Fernand (1972) *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*, 2 c., Londra: Fontana.
Brotton, Jerry (2005) "St George between East and West", ed. Gerald MacLean, *Re-orienting the Renaissance: cultural exchanges with the East* içinde, Londra: Palgrave Macmillan: 50-65.
Brown, L. Carl (1974) *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton: Princeton University Press.
—— (ed.) (1996) *Imperial legacy: the Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East*, New York: Columbia University Press.
Brunschvig, Robert (1960) "Abd", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 1: 24-40.
Buehler, A. F. (1998) *Sufi heirs of the Prophet: the Indian Naqshibandiyya and the rise of the mediating sufi*, Columbia: University of South Carolina Press.
—— (2003) "Shari'at and 'ulama in Ahmad Sirhindî's collected letters", *Die Welt des Islams*, 43/3: 309-20.
Buğday, Korkut (2009) *The Routledge introduction to literary Ottoman*, çev. Jerold C. Frakes, Londra: Routledge.
Bulmuş, Birsen (2008) "The plague in the Ottoman empire, 1300-1838", yayımlanmamış doktora tezi, Georgetown University.

Burke, Peter (2005) "The Renaissance translator as go-between", editörler A. Höfele ve W. von Koppenfels, *Renaissance go-betweens* içinde, Berlin ve New York: Walter de Gruyter: 17-31.

—— (2007) "Cultures of translation in early modern Europe", editörler Peter Burke ve R. Po-Chia Hsia, *Cultural translation in early modern Europe* içinde, New York: Cambridge University Press: 7-38.

Callenberg, Johann Heinrich (1757) *Christliche Bereisung der Judenörter, davon Verfasseter Nachricht, Drittes Stük,* Halle.

Canbakal, Hülya (2005) "An exercise in denominational geography in search of Ottoman Alevis", editörler Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin, *Religion and politics in Turkey* içinde, Londra ve New York: Routledge: 111-29.

—— (2007) *Society and politics in an Ottoman town: Ayntab in the 17th century,* Leiden: Brill.

—— (2009) "The Ottoman state and descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c. 1 500-1700)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 52: 542-78.

Canning, Kathleen (2006) *Gender history in practice: historical perspectives on bodies, class & citizenship,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Casale, Giancarlo (2010) *The Ottoman age of exploration,* Oxford: Oxford University Press.

Catlos, Brian (2001) "Cristians, Musulmans i Jueus a la Corona d'Aragó medieval: un cas de 'con-veniencia'", *L'Avenç,* 236: 8-16.

—— (2004) *The victors and the vanquished: Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300,* New York: Cambridge University Press.

—— (2010) "Conveniencia or the convenience principle: a model for ethno-religious interaction in the medieval Mediterranean", University of California Multicampus Research Group in Mediterranean Studies'e sunulan tebliğ, Santa Cruz, 7 Ekim.

Cezar, Mustafa (1965) *Osmanlı tarihinde levendler,* İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları.

Cezar, Yavuz (1986) *Osmanlı maliyesinde bunalım ve değişim dönemi (XVIII. yüzyıldan Tanzimat'a mali tarih),* İstanbul.

—— (2005) "The role of the *sarrafs* in Ottoman finance and economy in the eighteenth and nineteenth centuries", editörler C. Imber ve K Kiyotaki, *Frontiers of Ottoman studies: state, province, and the west* içinde, Londra ve New York: I. B. Tauris: 1, 61-76.

Chabrol, M. de (1822) "Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte", *Description de l'Egypte, etat moderne,* Paris: c. 2, kısım 2, 361-529.

Chalcraft, John T. (2004) *The striking cabbies of Cairo and other stories: crafts and guilds in Egypt, 1860-1914,* Albany: State University of New York Press.

Chambers, Richard L. (1973) "The education of a nineteenth-century Ottoman *âlim,* Ahmed Cevdet Paşa", *International Journal of Middle East Studies,* 4: 440-64.

Chirli, Nadejda (2005) *Algış bitiği: Ermeni Kıpçakça dualar kitabı,* Haarlem: Stichting SOTA

Christie's (1998) Müzayede kataloğu, 18 Haziran, Londra.

Clayer, Nathalie (1994) *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours,* Leiden: Brill.

—— (2002) "The myth of Ali Paşa and the Bektashis: the construction of an Albanian Bektashi national history", editörler S. Schwander-Sievers ve B. J. Fischer, *Albanian identities: myth and history* içinde, Londra: Hurst: 127-32.

——, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone (editörler) (1998) *Melâmis-Bayrâmis: études sur trois mouvements mystiques musulmans,* İstanbul: Isis Press.

Clogg, Richard (1992) *A concise history of Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.
Cohen, Amnon (1973) *Palestine in the 18th century: patterns of government and administration*, Kudüs: Magnes Press.
—— (1984) *Jewish life under Islam: Jerusalem in the sixteenth century*, Cambridge, MA Harvard University Press
—— (1994) *A world within: Jewish life as reflected in Muslim court documents from the Sijill of Jerusalem (XVIth century)*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
—— (2001) *The guilds of Ottoman Jerusalem*, Leiden: Brill.
—— ve Bernard Lewis (1978) *Population and revenue in the towns of Palestine in the sixteenth century*, Princeton: Princeton University Press.
Cole, Juan R. I. (1993) *Colonialism and revolution in the Middle East: social and cultural origins of Egypt's 'Urabi movement*, Princeton: Princeton University Press.
Collins, James (1995) "Literacy and literacies", *Annual Review of Anthropology*, 24: 75-93.
Cook, M. A. (1972) *Population pressure in rural Anatolia, 1450-1600*, Londra: Oxford University Press.
Corpus ([1932] 1973) *Corpus Juris Civilis*, çev. S. P. Scott, New York: AMS Press.
Coşkun, Menderes (2000) "The most literary Ottoman pilgrimage narrative: Nabi's *Tuhfetü'l-Harameyn*", *Turcica*, 32: 363-88.
Crecelius, Daniel (1981) *The roots of modern Egypt: a study of the regimes of Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760-1775*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
—— ve Gotcha Djaparidze (2002) "Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with their homeland in the last decades of the eighteenth century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45/3: 320-41.
Crone, Patricia (1980) *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*, Cambridge: Cambridge University Press.
Cuno, Kenneth (1992) *The pasha's peasants: land, society, and economy in Lower Egypt 1740-1858*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1995) "Joint family households and rural notables in nineteenth-century Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 27: 485-502.
Curry, John (2010) *The transformation of Muslim mystical thought in the Ottoman empire: the rise of the Halveti order, 1350-1650*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Czigány, István (1997) "A végvari katonaság es a regularitás a XVII. század utólso ket évtizedében", ed. Tivadar Petercsák, *Hagyomány és korszerüség a XVI-XVII. Szdzádban* içinde, Eger: Dobó István Vármúzeum: 43-55.
—— (2004) *Reform vagy kudarc? Kisérletek a magyarországi katonaság beillesztesére a Habsburg Birodalom haderejébe 1660-1700*, Budapeşte: Balassi Kiadó.
Çadırcı, Musa (2007) *Tanzimat sürecinde Türkiye: ülke yönetimi*, Ankara.
Çaksu, A. (2007) "Janissary coffee houses in late eighteenth-century Istanbul", ed. D. Sajdi, *Ottoman tulips, Ottoman coffee: leisure and lifestyle in the eighteenth century* içinde, Londra: I. B. Tauris: 117-32.
Çavuşoğlu, S. (1990) "The Kadizadeli movement: an attempt at *şeri'at*-minded reform in the Ottoman empire", yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University.
Çetinkaya, Tülay (2006) "1135/1722 tarihli sicil defterine göre Trabzon'un sosyal tarihi", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi.
Çetintürk, Salahaddin (1943) "Osmanlı İmparatorluğunda yürük sınıfı ve hukuki sta-

tüleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2: 107-16.
Çızakça, Murat (1977) *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leiden: Brill.
Çiçek, Kemal (2002) "Interpreters of the court in the Ottoman empire as seen from the sharia court records of Cyprus", *Islamic Law and Society*, 9/1: 1-15.
Dale, Stephen F. (2010) *The Muslim empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge: Cambridge University Press.
Dallal, Ahmed (1993) "The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Studies*, 113:341-59.
Dalsar, Fahri (1960) *Türk sanayi ve ticaret tarihinde Bursa'da ipekçilik*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
Dankoff, Robert (1989) "The languages of the world according to Evliya Çelebi", *Journal of Turkish Studies*, 13: 23-32.
—— (çev.) (1991) *The intimate life of an Ottoman statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, Albany: State University of New York Press.
—— (2004) *An Ottoman mentality: the world of Evliya Çelebi*, Leiden: Brill.
Darling, Linda T. (1996) *Revenue-raising and legitimacy: tax-collection and finance administration in the Ottoman empire, 1560-1660*, Leiden: Brill
—— (1997) "Ottoman fiscal administration: decline or adaptation", *Journal of European Economic History*, 26/1: 157-79.
—— (2008) "The development of Ottoman governmental institutions in the fourteenth century: a reconstruction", editörler Vera Costantini ve Markus Koller, *Living in the Ottoman ecumenical community: essays in honor of Suraiya Faroqhi* içinde, Leiden: Brill: 17-34.
Dávid, Géza (1982-8) "Buda (Budin) vilayetinin ilk tımar sahipleri", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 12: 57-61.
—— (1992) "Budin", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 344-8.
—— (1997a) "Ottoman administrative strategies in Western Hungary", Géza Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 89-101.
—— (1997b) "Die Bege von Szigetvar im 16. Jahrhundert", G. Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 119-41.
—— (1997c) "The sancakbegis of Arad and Gyula", G. Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 143-62.
—— (1997d) "Assigning a ze'amet in the 16th century: revenue-limits and office-holding", G. Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 215-23.
—— (1997e) "Incomes and possessions of the *Beglerbegis* of Buda in the sixteenth century", G. Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 103-17.
—— (1997f) "The sancaq of Veszprém", G. Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 163-71.
—— (1997g) "Demographische Veränderungen in Ungarn zur Zeit der Türkenherrschaft", G. Dávid, *Studies in demographic and administrative history of Ottoman Hungary* içinde, İstanbul: Isis Press: 1-11.
—— (2005) "Szokollu Musztafa budai pasa (?-1578)", G. Dávid, *Pasák és bégek uralma alatt* içinde, Budapeşte: Akademiai Kiadó: 361-5.

—— ve Pal Fodor (editörler) (2000) *Ottomans, Hungarians, and Habsburgs in Central Europe: the military confines in the era of Ottoman conquest,* Leiden: Brill.
—— (2005) "Changes in the strength and structure of the timariot army from the early sixteenth to the end of the seventeenth century", *Eurasian Studies,* 4/2: 157-88.
David, J. C. (1997) "Le Café á Alep au temps des Ottomans: entre le souk et le quartier", editörler H. Desmet-Grégoire ve F. Georgeon, *Cafés d'Orient revisités* içinde, Paris: Editions CNRS: 113-26.
Davis, Natalie Zemon (1983) *The return of Martin Guerre,* Cambridge, MA: Harvard University Press
—— (2006) *Trickster travels: a sixteenth-century Muslim between worlds,* New York: Hill & Wang.
Davis, Ralph (1967) *Aleppo and Devonshire Square: English traders in the Levant in the eighteenth century,* Londra: Macmillan.
Davison, Roderic H. (1963) *Reform in the Ottoman empire, 1856-1876,* Princeton: Princeton University Press.
Dawn, C. Ernest (1973) *From Ottomanism to Arabism: essays on the origins of Arab nationalism,* Urbana: University of Illinois Press.
De Groot, Alexander H. (1981) "The organization of western European trade in the Levant", editörler Leonard Blusse ve Femme Gaastra, *Companies and trade: essays on overseas trading companies during the Ancient Regime* içinde, Lahey ve Leiden: Leiden University Press: 231-41.
De Roever, N. (1891) "De Armenische Kolonie", *Uit Onze Oude Amstelstad: Schetsen en Tafareelen,* 3: 1-19.
Delphin, G. (1922) "Histoire des pachas d'Alger de 1515 à 1745: extrait d'une chronique indigène traduit et annoté", *Journal asiatique,* 162-233.
Demetriades, V. (1993) "Some thoughts on the origin of the *devshirme*", ed. Elizabeth Zachariadou, *The Ottoman emirate (1300-1389)* içinde, Resmo (Rethymnon): Crete University Press: 67-76.
Demirtaş, M. (2006) "XVIII. yüzyılda Osmanlıda bir zümrenin alt-kültür grubuna dönüşmesi: Külhanbeyleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 7/1: 113-41.
—— (2008) *Osmanlıda fırıncılık: 17. yüzyıl,* İstanbul: Kitap Yayınevi.
Develi, H. (1998) *XVIII. yüzyıl İstanbul hayatına dair 'Risâle-i Garibe,* İstanbul: Kitabevi.
Devereux, Robert (1963) *The first Ottoman constitutional period: a study of the Midhat constitution and parliament,* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Di-Capua, Yoav (2009) *Gatekeepers of the Arab past: historians and history writing in twentieth-century Egypt,* Berkeley: University of California Press.
Dimitropoulos, Dimitris (2007) "Aspects of the working of the fiscal machinery in the areas ruled by Ali Paşa", editörler A. Anastasopoulos ve E. Kolovos, *Ottoman rule and the Balkans, 1760-1850: conflict, transformation, adaptation* içinde, Resmo (Rethymnon): Crete University Press: 61-72.
Dimitrov, S. (1981) "Predgovor" [Giriş], çev. ve ed. S. Dimitrov, *Osmanski izvoriza istoriyata na Dobrudzha i Severoiztochna Bulgariya* [Dobruca ve Kuzeydoğu Bulgaristan üzerine Osmanlı kaynakları] içinde, Sofya: 5-19.
Dols, Michael W. (1974) "Ibn al-Wardi's Risalah al-naba' an al-waba': a translation of a major source for the history of the Black Death in the Middle East", ed. D. K. Kouymjian, *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history, studies in honor of George C. Miles* içinde, Beyrut: American University of Beirut: 443-55.
—— (1977) *The Black Death in the Middle East,* Princeton: Princeton University Press.

—— (1979) "The second plague pandemic and its recurrences in the Middle East: 1347-1894", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 22/2 : 162-89.

Doumani, Beshara (1995) *Rediscovering Palestine: merchants and peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley: University of California Press.

—— (1998) "Endowing family: waqf, property devolution, and gender in Greater Syria, 1800 to 1860", *Comparative Studies in Society and History*, 40/1: 3-41.

—— (ed.) (2003) *Family history in the Middle East: household, property, and gender*, Albany: State University of New York Press.

Duben, Alan (1985) "Turkish households in historical perspective", *Journal of Family History*, 10/1: 75-97.

—— (1990) "Understanding Muslim households and families in late Ottoman Istanbul", *Journal of Family History*, 15/1: 71-86.

—— ve Cem Behar (1991) *Istanbul households: marriage, family, and fertility, 1880-1940*, Cambridge: Cambridge University Press.

Duby, G. (1988) "Private power, public power", ed. Philippe Aries, *A history of private life*, c. II: *Revelations of the medieval world* içinde, Cambridge, MA: Harvard University Press: 3-32.

Dursteler, Eric (2006) *Venetians in Constantinople: nation, identity and coexistence in the early modern Mediterranean*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Duygu, Süleyman (1953) *Yozgat tarihi ve Çapanoğulları*, İstanbul.

Düzbakar, Ö. (2007) "Osmanlı devletinin dilenciler bakışı (Bursa örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5: 290-312.

Eaton, Richard (1993) *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204-1760*, Berkeley: University of California Press.

Edwards, Lovett F. (1969) *The memoirs of Prota Matija Nenadovic*, Oxford: Clarendon Press.

El-Rouayheb, K. (2004) "Sunni Islamic scholars on the status of logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, 11/2: 213-32.

—— (2005) "Was there a revival of logical studies in eighteenth-century Egypt?", *Die Welt des Islams*, 45/1: 1-19.

—— (2006) "Opening the gate of verification: the forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century", *International Journal of Middle East Studies*, 38: 263-81.

—— (2008) "Myth of 'the triumph of fanaticism' in the seventeenth-century Ottoman empire", *Die Welt des Islams*, 48/2: 196-221.

Eldem, Ethem (1999) *French trade in Istanbul in the eighteenth century*, Leiden: Brill.

—— (2006) "Capitulations and western trade", ed. Suraiya Faroqhi, *Cambridge history of Turkey*, c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 283-335.

——, Daniel Goffman ve Bruce Masters (2005) *The Ottoman city between east and west: Aleppo, İzmir and Istanbul*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elsie, Robert (1992) "Albanian literature in the Moslem tradition: eighteenth and early nineteenth century writing in Arabic script", *Oriens*, 33: 287-306.

Emecen, Feridun (1989) *XVI. asırda Manisa kazası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Endres, Clifford (2002) "Old voices and new texts: *imitatio*, translation, and the poetic mirror", ed. Saliha Paker, *Translations: (re) shaping of literature and culture* içinde, İstanbul: Boğaziçi University Press: 41-57.

Ener, Mine (2003) *Managing Egypt's poor and the politics of benevolence, 1800-1952*, Princeton: Princeton University Press.

Ennaji, Mohammed (1999) *Serving the master: slavery and society in nineteenth-century Morocco*, çev. Seth Graebner, New York: St Martin's Press.

Eraslan, Kemal (1993) "Çağatay edebiyatı", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 8: 168-76.

Erdem, Y. Hakan (1996) *Slavery in the Ottoman empire and its demise, 1800-1909,* Basingstoke: Macmillan

—— (2002) "Recruitment of the 'Victorious Soldiers of Muhammad' in the Arab provinces, 1826-28", editörler Israel Gershoni, Hakan Erdem ve Ursula Wokock, *History of the modern Middle East: new directions* içinde, Boulder, CO: Lynne Rienner.

Erder, Leila (1975) "The measurement of pre-industrial population changes: the Ottoman empire from the 15th to the 17th century", *Middle East Studies,* 11: 284-301.

Erdoğan, Meryam Kaçan, Meral Bayrak Ferlibaş ve Kamil Çolak (2009) *Rusçuk ayanı: Tirsiniklizâde ismail Ağa ve dönemi (1796-1806),* İstanbul.

Erdoğdu, Teyfur (2005) "Civil officialdom and the problem of legitimacy in the Ottoman empire (1876-1922)", editörler Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski, *Legitimizing the order: the Ottoman rhetoric of state power* içinde, Leiden: Brill: 213-32.

Ergenç, Özer (1992) "Osmanlı klasik dönemindeki eşraf ve a'yan üzerine bazı bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies),* 3: 110-11.

Ergene, Boğaç (2003) *Local court, provincial society and justice in the Ottoman empire: legal practice and dispute resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744),* Leiden: Brill.

—— (2004) "Evidence in Ottoman courts: oral and written documentation in early-modern courts of Islamic law", *Journal of the American Oriental Studies,* 124/3: 471-91.

—— (2008) "Social identity and patterns of interaction in the sharia court of Kastamonu (1740-44)", *Islamic Law and Society,* 15: 20-54.

Ergin, Nina (2007) "Taking care of imarets: repairs and renovations to the Atik Valide imareti, İstanbul, circa 1600-1700", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 151-67.

——, Christoph K. Neumann ve Amy Singer (editörler) (2007) *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire,* İstanbul: Eren Yayınları.

Ergin, Osman N. (1939) *Türk şehirlerinde imaret sistemi,* İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Erickson, Amy Louise (1993) *Women and property in early modern England,* Londra ve New York: Routledge.

Erim, N. (1991) "Trade, traders, and the state in eighteenth-century Erzurum", *New Perspectives on Turkey,* 5-6: 123-50.

Erimtan, C. (2008) *Ottomans looking west? The origins of the Tulip Age and its development in modern Turkey,* Londra: I. B. Tauris.

Ertuğ, H. N. (1997) "Osmanlı kefalet sistemi ve 1792 tarihli bir kefalet defterine göre Boğaziçi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Ertuğ, Zeynep Tarım (2007) "The Ottoman imperial kitchens as imarets", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 251-9.

Erünsal, İsmail E. (1993) "Abdurrahman el-Askeri's *Mir'âtü'l-Isk:* a new source for the Melâmî movement in the Ottoman empire during the 15th and 16th centuries", *Wiener Zeitsehrift für die Kunde des Morgenlandes,* 83: 9-115.

Esmer, Tolga (2009) "A culture of rebellion: networks of violence and competing discourses of justice in the Ottoman empire, 1790-1808", yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago.

Establet, Colette ve Jean-Paul Pascual (1994) *Families et fortunes a Damas: 450 foyers damascains en 1700,* Şam: Institut Français d'Études Arabes.

—— (1999) "Les livres des gens à Damas vers 1700", ed. F. Hitzel, *Livres et lecture dans le monde ottoman: Revue du monde musulman et de la Mediterranee* içinde, 87-8: 143-69 [özel sayı].

Eyice, Semavi (1962-3) "İlk Osmanlı devrinin dinî-içtimaî bir müessesesi: zaviyeler ve zâviyeli camiler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 21/1-2: 1-80.

Fahmy, Khaled (1997) *All the Pasha's men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2009) *Mehmed Ali: from Ottoman governor to ruler of Egypt*, Oxford: Oneworld.

Faksh, M. A (1976) "An historical survey of the educational system in Egypt", *International Review of Education*, 22/2: 234-44.

Farah, Caesar E. (1992) *The road to intervention: fiscal politics in Ottoman Lebanon*, Oxford: Centre for Lebanese Studies.

—— (2000) *The politics of interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, Londra: I. B. Tauris.

—— (2002) *The sultan's Yemen: nineteenth-century challenges to Ottoman rule*, Londra: I. B. Tauris.

Faroqhi, Suraiya (1976) "Anadolu'nun iskânı ve terkedilmiş köyler sorunu", *Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler*, Ankara.

—— (1981) *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Viyana: Institut für Orientalistik.

—— (1984) *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia: trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650*, Cambridge: Cambridge University Press

—— (1986a) "Textile production in Rumeli and the Arab provinces: geographical distribution and the internal trade (1560-1650)", S. Faroqhi, *Peasants, dervishes and traders in the Ottoman empire* içinde, Londra: Variorum Reprints.

—— (1986b) "Town officials, *tımar*-holders, and taxation: the late sixteenth-century crisis as seen from Çorum", *Turcica*, 18: 53-81.

—— (1987a) *Men of modest substance, house owners and house property in seventeenth century Ankara and Kayseri*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1987b) "Political tensions in the Anatolian countryside around 1600: an attempt at interpretation", ed. İlber Ortaylı, *Turkische Miszelle: Robert Anhegger Festschrift, Armağanı, Melanges* içinde, İstanbul: 117-30.

—— (1988a) "A great foundation in difficulties: or some evidence on economic contraction in the Ottoman empire of the mid-seventeenth century", *Revue d'histoire magrebine*, 47-8: 109-21.

—— (1988b) "Agricultural crisis and the art of flute-playing: the worldly affairs of the Mevlevi dervishes (1595-1652)", *Turcica*, 20: 43-69.

—— (1991) "Wealth and power in the land of olives: economic and political activities of Müridzade Hacı Mehmed Agha, notable of Edremit", editörler Çağlar Keyder ve Faruk Tabak, *Landholding and commercial agriculture in the Middle East* içinde, Albany: State University of New York Press: 77-96.

—— (1992) "Political activity among Ottoman taxpayers and the problem of sultanic legitimation 1570-1650", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35: 1-39.

—— (1994) "Crisis and change, 1590-1699", editörler Halil İnalcık ve Donald Quataert, *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 411-636.

—— (1995a) *Making a living in the Ottoman lands, 1480 to 1820*, İstanbul: Isis Press.

—— (1995b) "Ottoman guilds in the late eighteenth century: the Bursa case", ed. Suraiya Faroqhi, *Making a living in the Ottoman lands 1480-1820* içinde, İstanbul: Isis Press: 93-112.

—— (1995c) "Ra'iyya-in the Ottoman empire", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 8: 404-6.
—— (1996) "Seeking wisdom in China: an attempt to make sense of the celâli rebellions", editörler Rudolf Vesely ve Eduard Gombar, *Zafar Name: memorial volume to Felix Tauer* içinde, Prag: Enigma Corporation: 101-24.
—— (1997) "Crime, women and wealth in the eighteenth-century Anatolian countryside", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde, Leiden: Brill: 6-27.
—— (1999) *Approaching Ottoman history: an introduction to the sources*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2000a) *Subjects of the sultan: culture and daily life in the Ottoman empire*, Londra: I. B. Tauris.
—— (2000b) "From the slave market to Arafat: biographies of Bursa women in the late fifteenth Century", *Turkish Studies Association Bulletin*, 24/1: 2-20.
—— (2001) "Women's work, poverty and the privileges of guildsmen", *Archiv Orientalni, 69/2:* 155-64 [Zdenka Veselà anısına çıkarılan sayı].
—— (2002) *Stories of Ottoman men and women: establishing status, establishing control*, İstanbul: Eren.
—— (2003) "Introduction", editörler Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann, *The illuminated table, the properous house: food and shelter in Ottoman material culture* içinde, Würzburg: Ergon: 9-33.
—— (2004) *The Ottoman empire and the world around it*, Londra: I. B. Tauris.
—— (ed.) (2006) *Cambridge history of Turkey*, c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2007) "Food for feasts: cooking recipes in sixteenth- and seventeenth-century Anatolian hostelries (imaret)", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 197-208.
—— (2008) "Honour and hurt feelings: complaints addressed to an Ottoman merchant trading in Venice", editörler Suraiya Faroqhi ve Gilles Veinstein, *Merchants in the Ottoman empire* içinde, Paris: Peeters: 63-78.
—— (2009) *Artisans of empire: crafts and craftspeople under the Ottomans*, Londra: I. B. Tauris.
—— ve Huri İslamoğlu (1979) "Crop patterns and agricultural trends in sixteenth century Anatolia", *Review*, II/3: 401-36.
Fattal, A. (1958) *Le statut legal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beyrut: Dar el-Machreq Sari.
Fawaz, Leila Tarazi (1983) *Merchants and migrants in nineteenth-century Beirut*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Fay, Mary Ann (1997) "Women and *waqf*: property, power, and the domain of gender in XVIIIth-century Egypt", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde, Leiden ve New York: Brill: 28-47.
—— (2003) "History: Middle East and North Africa", ed. Suad Joseph, *Encyclopedia of women & Islamic cultures*, c. 1: *Methodologies, paradigms and sources* içinde, Leiden: Brill: 341-9.
Febvre, Lucien (1962) "Frontière: le mot et la notion", Lucien Febvre, *Pour une histoire à part entière* içinde, Paris: SEVPEN: 11-24; İngilizce çevirisi (1973), *"Frontiere:* the word and the concept", ed. Peter Burke, *A new kind of history: from the writings of Febvre* içinde, New York: Harper & Row: 208-18.
Fekete, Lajos ([1925] 1993) "Debrecen város levéltáranak török oklevelei", *Leveltàri Közlémenyek*, 3: 42-67; tekrar basımı L. Fekete, *A hodoltsdg török leveltari for-*

rasai nyomaban içinde, ed. Géza Dávid, Budapeşte: Körösi Csoma Tarsasag-MTA Könyvtara: 307-32.

—— ve Gyula Káldy-Nagy (1962) *Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen) 1550-1580: Türkischer Text*, Budapeşte: Akademiai Kiadó.

Fernandes, Leonor (1983) "Some aspects of the *zawiya* in Egypt on the eve of the Ottoman conquest", *Annales islamologiques*, 19: 4-17.

Filipovic, Nedim (1986) "*Ocaklık* timars in Bosnia and Herzegovina", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, 36: 149-80.

Findley, Carter Vaughn (1980) *Bureaucratic reform in the Ottoman empire: the Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton: Princeton University Press.

—— (1989) *Ottoman civil officialdom: a social history*, Princeton: Princeton University Press.

—— (2006) "Political culture and the great households", ed. Suraiya N. Faroqhi, *Cambridge history of Turkey*, vol. 3: *The Inter Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 65-80.

Finkel, Caroline (1988) *The administration of warfare: the Ottoman military campaigns in Hungary, 1593-1606*, Viyana: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften.

—— (2005) *Osman's dream: the story of the Ottoman empire, 1300-1923*, Londra: John Murray.

Firestone, Ya'akov (1981) "Land equalization and factor scarcities: holding size and the burden of impositions in imperial Russia and the late Ottoman Levant", *Journal of Economic History*, 41: 813-33.

Fischer, Helga (1983) "Das Osmanische Reich in Reisebeschreibungen und Berichten des 18. Jahrhunderts", editörler Gemot Heiss ve Grete Klingenstein, *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch* içinde, Münih: Oldenbourg: 113-42.

Fisher, Alan (1978) "The sale of slaves in the Ottoman empire: market and state taxes on slave sales: some preliminary considerations", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi (Beşeri Bilimler)*, 6: 149-74.

—— (1980a) "Studies in Ottoman slavery and slave trade, II: manumission", *Journal of Turkish Studies*, 4: 49-56.

—— (1980b) "Chattel slavery in the Ottoman empire", *Slavery and Abolition*, 1: 25-45.

Fisher, Godfrey (1957) *Barbary legend: war, trade and piracy in North Africa, 1415-1830*, Oxford: Clarendon Press.

Fleet, Kate (ed.) (2009) *Cambridge history of Turkey*, c. 1: *Byzantium to Turkey,1071-1453*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fleischer, Cornell H. (1986a) *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman empire: the historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press.

—— (1986b) "Preliminaries in the study of the Ottoman bureaucracy", *Journal of Turkish Studies*, 10: 135-42.

—— (1992) "The law-giver as Messiah: the making of the imperial image in the reign of Süleyman", ed. Gilles Veinstein, *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, Paris: 159-78.

—— (2001) "Seer to the sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman", ed. J. L. Warner, *Cultural horizons: a Festchrift in honor of Talat S. Halman* içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 290-99.

Fleming, K. E. (1999) *The Muslim Bonaparte: diplomacy and orientalism in Ali Paşa's Greece*, Princeton: Princeton University Press.

Flemming, B. (1976) "Die vorwahhabitische Fitna im osmanischen Kairo, 1711", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 55-65.

Fodor, Pál (1985) "Néhány adat a török végvári rendszer állapotáról a 17. század középsö harmadából", editörler Sandor Bodo ve Jolan Szabo, *Magyar és török végvárak (1663-1684)* içinde, Eger: Dobó István Vármúzeum: 165-72.

—— (2000a) "Ottoman policy towards Hungary, 1520-1541", Pál Fodor, *In quest of the golden apple: imperial ideology, politics, and military administration in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Isis Press: 105-69.

—— (2000b) "Ungarn und Wien in der osmanischen Eroberungsideologie (im spiegel der *Târih-i Beç kralı,* 17. Jahrhundert)", P. Fodor, *In quest of the golden apple...* içinde, İstanbul: Isis Press: 51-60 [yen.bas. /TS, 13, 1989]

—— (2001) "A temesvári vilájet a török hódoltságban", P. Fodor, *A szultán és az aranyalma. Tanulmanyok az oszmán-török történelemröl* içinde, Budapeşte: 279-307; Almancası: "Das Wilajet von Temeschwar zur Zeit der osmanischen Eroberung", *Südost-Forschungen,* 55 (1996): 25-44.

—— (2010) "A váci 'harmincad' és egy hodoltsági föember a 16. századból: Oszmán aga, cselebi és beg", *Történelmi Szemle,* 52: 329-40.

—— ve Balasz Sudar (2006) "Ali Paşa'nın evlilik öyküsünün tarihsel geri planı", *Belleten,* 70/259: 963-1000.

Fontenay, Michel (1988) "La place de la course dans l'économie portuaire: l'exemple de Malte et des ports barbaresques", *Annales ESC:* 1321-47.

Fortna, Benjamin C. (2002) *Imperial classroom: Islam, the state, and education in the late Ottoman empire,* Oxford ve New York: Oxford University Press.

Foss, Clive (1979) *Ephesus after antiquity,* Cambridge: Cambridge University Press.

Fotic, Aleksandar (2005) "Belgrade: a Muslim and non-Muslim cultural centre (sixteenth-seventeenth centuries)", ed. Antonis Anastasopoulos, *Provincial elites in the Ottoman empire* içinde, Resmo (Rethymno): Crete University Press: 51-75.

Fraser, James Baillie ([1838] 1972) *Constantinople to Tehran,* c. 1, New York: Arno Press.

Friedmann, Y. (1971) *Shaykh Ahmad Sirhindi: an outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity,* Montreal: McGill-Queen's University Press.

Fuccaro, N. (1999) *The other Kurds: Yazidis in colonial Iraq,* Londra: I. B. Tauris.

—— (2003) "Ethnicity and the city: the Kurdish quarter of Damascus between Ottoman and French rule, c. 1724-1946", *Urban History,* 30/2: 206-24.

Gadelrab, S. Sayed (2010) "Medical healers in Ottoman Egypt, 1517-1805", *Medical History,* 54/4: 365-86.

Gaïd, Mouloud (1991) *L'Algerie sous les Turcs,* Cezayir.

Garcia-Arenal, Mercedes ve Gerard Wiegers (2003) *A man of three worlds: Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe,* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Garcin, Jean-Claude (1972) "L'insertion sociale de Sharani dans le milieu cairote (d'après l'analyse des Tabaqat de cet auteur)", *Colloque international sur l'histoire du Caire* içinde, Gräfenhainischen: Egyptian Ministry of Culture: 159-68.

Gemil, Tahsin (1983) "Quelques observations concernant la conclusion de la paix entre la Moldavie et l'empire ottoman (1486) et la délimination de leur frontière", *Revue roumaine d'histoire,* 22: 225-38.

Genç, Mehmet (1975) "Osmanlı maliyesinde malikâne sistemi", editörler Osman Okyar ve H. Ünal Nalbantoğlu, *Türkiye iktisat tarihi semineri, metinler/tartışmalar, 8-10 Haziran 1973* içinde, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları: 231-96.

—— (1994) "Ottoman industry in the eighteenth century: general framework, characteristics and main trends", ed. Donald Quataert, *Manufacturing in the Otto-*

man empire and Turkey 1500-1950 içinde, Albany: State University of New York Press: 59-86.
—— (2000) *Osmanlı imparatorluğunda devlet ve ekonomi*, İstanbul: Ötüken.
Georgeon, François (2009) *Sous le signe des réformes: état et société, de l'empire ottoman à la Turquie kémaliste, 1789-1939*, İstanbul: Isis Press.
Gerber, Haim (1980) "Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies*, 12: 231-44
—— (1981) "Sharia, kanun and custom in Ottoman law: the court records of 17th-century Bursa", *International Journal of Turkish Studies*, 2/1: 131-47.
—— (1983) "The waqf institution in early Ottoman Edirne", *Asian and African Studies*, 17: 29-45.
—— (1988) *Economy and society in an Ottoman city: Bursa, 1600-1700*, Kudüs: Hebrew University Press.
—— (1989) "Anthropology and family history: the Ottoman and Turkish families", *Journal of Family History*, 14/4: 409-21.
—— (1994) *State, society, and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, Albany: State University of New York Press.
Ghazzal, Zouhair (1997) "Discursive formations and the gap between theory and practice in Ottoman shari^{c}a law", İslam Hukukunda Kuram ve Uygulama üzerine İkinci Joseph Schacht Konferansı'nda sunulan tebliğ, Granada, İspanya, Aralık.
Gherardi, Raffaella (1999) "Scienza e governo della frontiera: il problema dei confini balcanici e danubiani nella pace di Carlowitz", *Il pensiero politico*, 32: 323-51.
Gibb, E. J. W. (1900-09) *A history of Ottoman poetry*, 6 c., Londra: E. J. W. Gibb Memorial Fund & Luzac.
Gibb, H. A R. ve H. Bowen (1957) *Islamic society and the West: a study of the impact of western civilization on Moslem culture in the near east*, Londra: Oxford University Press.
Gkines, D. (1966) *Historical framework of post-Byzantine law*, Atina: Pragmateiai tes Akademias Athenon [Yunanca].
Glenn, Cheryl (1993) "Medieval literacy outside the academy: popular practice and individual technique", *College Composition and Communication*, 44/4: 497-508.
Goldstone, Jack A. (1988) "East and west in the seventeenth century: political crises in Stuart England, Ottoman Turkey and Ming China", *Comparative Studies in Society and History*, 31: 101-42.
—— (1991) *Revolution and rebellion in the early modern world*, Berkeley: University of California Press.
Goodblatt, M. S. (1952) *Jewish life in Turkey in the XVIth century: as reflected in the legal writings of Samuel De Medina*, New York: Jewish Theological Seminary of America.
Goodwin, Godfrey (1971) *A history of Ottoman architecture*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Gould, Andrew G. (1973) "Pashas and brigands: Ottoman provincial reform and its impact on the nomadic tribes of southern Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles.
—— (1976) "Lords or bandits? The *derebeys* of Cilicia", *International Journal of Middle East Studies*, 7: 491-505.
Göçek, Fatma Müge (1992) "Musadara", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 7: 652-3.
Gökbilgin, M. Tayyip (1957) *Rumeli'de yürükler, Tatarlar ve evlad-ı fatihan*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
—— (1965) "Edirne", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 2: 683-6.

Gökçe, Cemal (1967) "Edirne ayanı Dağdevirenoğlu Mehmed Ağa", *Tarih Dergisi*, 22: 97-110.

Gökçe, Turan (2000) *XVI-XVII yüzyıllarda Lâzıkıyye (Denizli) kazası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (2005) "Osmanlı nüfus ve iskân tarihi kaynaklarından *'mufassal-icmâl'* avarız defterleri ve 1701-1709 tarihli Gümülcine kazası örnekleri", *Tarih incelemeleri Dergisi*, 21: 71-134.

Gökçen, İbrahim (1946) *Saruhan'da Yürük ve Türkmenler*, İstanbul: Marifet Basımevi.

Gökyay, Orhan Şaik (1979) "Kamaniçe muhafızlarının çektiği", *Tarih Dergisi*, 32: 281-300.

Göl, N. (1971) "1762 tarihli esnaf tahrir defterine göre İstanbul'un Galata ve Kasımpaşa semtlerinde bulunan esnaflar", yayımlanmamış mezuniyet tezi, İstanbul Üniversitesi.

Gölpınarlı, Abdülbaki ([1931] 1992) *Melâmîlik ve Melâmiler*, İstanbul.

—— (1949-50) "Burgâzî ve *Fütüvvet-nâmesi*", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11/1-4:3-354.

—— (1953-4) "İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15: 76-153.

—— (1961) *Yunus Emre ve tasavvuf*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

—— (1983) *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, gözden geçirilmiş 2. bas., İstanbul: İnkılap ve Aka.

Görkem, İsmail (2006) *Yeni bilgiler ışığında Dadaloğlu: bütün şiirleri*, İstanbul.

Göyünç, Nejat (1979) "Hane deyimi hakkında", *Tarih Dergisi*, 32: 331-48.

Gradeva, Rossitsa (1994) "Ottoman policy towards Christian church buildings", *Etudes balkaniques*, 1994/4: 14-36.

—— (1997) "Orthodox Christians in the *kadi* courts: the practice of the Sofia sheriat court, seventeenth century", *Islamic Law and Society*, 4: 37-69; tıpkı basım *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th centuries: institutions and communities* içinde, İstanbul: Isis Press, 2004: 165-94.

—— (2004a) "On kadis of Sofia, 16th-17th centuries", R. Gradeva, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th centuries: institutions and communities* içinde, İstanbul: Isis Press: 67-107.

—— (2004b) "Apostasy in Rumeli in the middle of the sixteenth century", R. Gradeva, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th centuries: institutions and communities* içinde, İstanbul: Isis Press: 287-338.

—— (2004c) "The activities of a kadi court in 18th-century Rumeli: the case of Hacioglu Pazarcik", R. Gradeva, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th centuries: institutions and communities* içinde, İstanbul: Isis Press: 177-90.

—— (2004d) "Jews and Ottoman authority in the Balkans: the cases of Sofia, Vidin and Ruse, 15th-17th centuries", R. Gradeva, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th centuries: institutions and communities* içinde, İstanbul: Isis Press: 225-85.

—— (2005) "Towards the portrait of 'the rich' in Ottoman provincial society: Sofia in the 1670s", ed. A. Anastasopoulos, *Provincial elites in the Ottoman empire* içinde, Resmo (Rethymnon): Crete University Press: 149-99.

—— (2006a) "On judicial hierarchy in the Ottoman empire: the case of Sofia from the seventeenth to the beginning of the eighteenth century", editörler M. Masud, R. Peters ve D. Powers, *Dispensing justice in Islam: qadis and their judgments* içinde, Leiden: Brill: 271-98.

—— (2006b) "Osman Pazvantoğlu of Vidin: between old and new", ed. F. Anscombe, *The Ottoman Balkans, 1750-1830* içinde, Princeton: Markus Wiener: 115-61.

—— (2007) "Secession and revolution in the Ottoman empire at the end of the eighteenth century: Osman Pazvantoğlu and Rhigas Velestinlis", editörler A. Anastasopoulos ve E. Kolovos, *Ottoman rule and the Balkans,1760-1850: conflict, transformation, adaptation* içinde, Resmo (Rethymnon): Crete University Press: 73-94.
—— (2008) "On the judicial functions of kadi courts: glimpses from Sofia in the seventeenth century", R. Gradeva, *War and peace in Rumeli, 15th to beginning of 19th century* içinde, İstanbul: Isis Press: 101-51.
—— (2010) "The church in the life of Sofia citizens, 15th to 18th century (preliminary notes)", ed. G. Valtchinova, *Religion and boundaries: studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey* içinde, İstanbul: Isis Press: 47-79.
—— Grammont, H. D. de (1880) *Relations de la France & la régence d'Alger au XVIIe siècle, troisième partie: la mission de Sanson Le Page et les agents intèrimaires (1633-1649)*, Cezayir.
—— (1887) *Histoire d'Alger sous la domination Turque*, Paris.
Gran, Peter (1979) *Islamic roots of capitalism: Egypt, 1760-1840*, Austin: University of Texas Press.
Grehan, James (2007) *Everyday life and consumer culture in 18th century Damascus*, Seattle: University of Washington Press.
Griswold, William J. (1983) *The great Anatolian rebellion,1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz.
—— (1993) "Climatic change: a possible factor in the social unrest of seventeenth century Anatolia", editörler H. W. Lowry ve D. Quataert, *Humanist and scholar: essays in honor of Andreas Tietze* içinde, İstanbul: Isis Press; Washington, DC: Institute of Turkish Studies: 37-57.
Grozdanova, Elena (1972) "Za dánacnata edinica hane v demografskite proucvanija", *Istoriceski Pregled*, 3: 81-91.
—— (1979) *Bálgarskata selska obština prez XV-XVIII v.*, Sofya.
Guillaumin, Colette (1995) *Racism, sexism, power and ideology*, Londra: Routledge.
Gully, Adrian (2008) *The culture of letter-writing in pre-modern Islamic society*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Güçer, Lütfi (1964) *XVI-XVII asırlarda Osmanlı imparatorluğunda hububat meselesi ve hububattan alınan vergiler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
Gümüşçü, Osman (2004) "Internal migration in sixteenth century Anatolia", *Journal of Historical Demography*, 30/2: 231-48.
Gündüz, Tufan (1997) *Anadolu'da Türkmen aşiretleri*, Ankara: Bilge.
—— (2009) "Cengiz Orhonlu ve Osmanlı iskan tarihine dair araştırmaları", *BİSAV Bülten, Osmanlı'da Nüfus ve İskan Politikaları*, c. 15, ed. Kazım Baycar, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı.
Günergun, Feza (2007) "Ottoman encounters with European science: sixteenth-and seventeenth century translations into Turkish", editörler Peter Burke ve R. Po-Chia Hsia, *Cultural translation in early modern Europe* içinde, New York: Cambridge University Press: 192-211.
Habermas, J. (1989) *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, Cambridge: Polity.
Hacker, J. (1994) "Jewish autonomy in the Ottoman empire: its scope and limits: Jewish courts from the sixteenth to eighteenth centuries", ed. A. Levy, *The Jews of the Ottoman empire* içinde, Princeton: Darwin Press: 153-202.
Hadzibegic, Hamid (1966) *Glavarina u Osmanskoj državi*, Posebna Izdanja 4, Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu.
Hagen, Gottfried (2003) "Translations and translators in a multilingual society: a case

study of Persian-Ottoman translations, late fifteenth to early seventeenth century", *Eurasian Studies*, 2/1: 95-134.

—— (2004) "Afterword", Robert Dankoff, *An Ottoman mentality: the world of Evliya Çelebi* içinde, Leiden: Brill: 215-56.

Haj, Samira (2008) *Reconfiguring Islamic tradition: reform, rationality and modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Halman, Talat Sait vd. (editörler) (2006) *Türk edebiyatı tarihi*, 4 c., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Halsband, Robert (ed.) (1965-7) *The complete letters of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford: Clarendon Press.

Hamada, Sa'dun (2008) *Tarikh al-Shi'a fi Lubnan*, Beyrut: Dar al-Khayyal.

Hamadeh, S. (2002) "Splash and spectacle: the obsession with fountains in eighteenth-century Istanbul", *Muqarnas*, 19: 123-48.

—— (2004) "Expressions of early modernity in Ottoman architecture and the 'inevitable' question of westernization", *Journal of the Society of Architectural Historians*, 63/1: 32-51.

—— (2007a) "Public spaces and the garden culture of Istanbul in the eighteenth century", editörler Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, *The early modern Ottomans: remapping the empire* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 277-312.

—— (2007b) *The city's pleasures: Istanbul in the eighteenth century*, Seattle: University of Washington Press.

Hanioğlu, Şükrü (2008) *A brief history of the late Ottoman empire*, Princeton: Princeton University Press.

Hanna, Nelly (1984) *Construction work in Ottoman Cairo (1517-1798)*, Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale.

—— (1988) "Culture in Ottoman Egypt", ed. Martin W. Daly, *Cambridge history of Egypt*, c. 2: *Modern Egypt from 1517 to the end of the twentieth century* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 87-112.

—— (1991) *Habiter au Caire: la maison moyenne et ses habitants aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Kahire: Institut Francais d'Archeologie Orientale.

—— (1995) "The administration of the Ottoman court", ed. Nelly Hanna, *Administration in Egypt from Ottoman to modern times* içinde, Kahire: American University in Cairo: 44-59.

—— (1998) *Making big money in 1600: the life and times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian merchant*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

—— (2003) *In praise of books: a cultural history of Cairo's middle class, sixteenth to the eighteenth century*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

—— (2007) "Literacy and the 'great divide' in the Islamic world, 1300-1800", *Journal of Global History*, 2: 175-94.

Hanssen, Jens (2005) *Fin de siecle Beirut: the making of an Ottoman provincial capital*, Oxford ve New York: Oxford University Press.

—— Philipp, Thomas ve Stefan Weber (editörler) (2002) *The empire in the city: Arab provincial capitals in the late Ottoman empire*, Beyrut: Ergon.

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hasluck, F.W. (1929) *Christianity and Islam under the sultans*, ed. M. M. Hasluck, 2 c., Oxford: Clarendon Press.

Hassanpour, A. (1992) "The pen and the sword: literacy, education and revolution in Kurdistan", editörler Peter Freebody ve Antony R. Welch, *Knowledge, culture and power: international perspectives on literacy as policy and practice* içinde, Londra: Routledge: 35-54.

Hathaway, Jane (1992) "The role of the *kızlar ağası* in 17th-18th century Ottoman Egypt", *Studia Islamica*, 75: 141-58.
—— (1995a) "The military household in Ottoman Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 27: 39-52.
—— (1995b) "Marriage alliances among the military households of Ottoman Egypt", *Annales islamologiques*, 29: 133-49.
—— (1996) "Problems of periodization in Ottoman history", *Turkish Studies Association Bulletin*,20: 25-31.
—— (1997) *The politics of households in Ottoman Egypt: the rise of the Qazdağlıs*, New York: Cambridge University Press.
—— (2003) *A tale of two factions: myth, memory, and identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany: State University of New York Press.
—— (2008) *The Arab lands under Ottoman rule: 1516-1800*, Karl K. Barbir'in katkılarıyla, Harlow: Pearson Longman.
—— (2010) "The '*Mamluk* breaker' who was really a *kul* breaker: a fresh look at Kul Kiran Mehmed Pasha, governor of Egypt 1607-1611", ed. Jane Hathaway, *The Arab lands in the Ottoman era: essays in honor of Professor Caesar Farah* içinde, Minneapolis: Center for Early Modern History, University of Minnesota: 93-109.
Hattox, R. S. ([1985] 2000) *Coffee and coffeehouse: the origins of a social beverage in the medieval Near East*, Seattle: University of Washington Press.
Havemann, Axel (1983) *Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen*, Berlin: Klaus Schwarz.
Hay, Denys (1968) *Europe: the emergence of an idea*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Hazai, György (1995-8) "Ein 'Iskendernâme' als politische Zweckschhrift aus der Zeit von Süleyman dem Prächtigen", Kısım I, *Archivum Ottomanicum*, 14 (1995-6): 223-66; Kısım II, *Archivum Ottomanicum*, 15 (1997): 221-61; Kısım III, *Archivum Ottomanicum*, 16 (1998): 125-221.
—— (1996) *Nagy Süleymán udvari emberének Magyar kronikája: A Tarih-i Ungurus és kritikája*, Budapeşte: Akademiai Kiadó.
—— (2005) "La langue turque dans les provinces de l'empire ottoman et l'attitude des élites locales envers celle-ci: le cas de la Hongrie", ed. Antonis Anastasopoulos, *Provincial elites in the Ottoman empire* içinde, Resmo (Rethymnon): Crete University Press: 3-9.
Heeringa, K. (ed.) (1917) *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel: Tweede Deel: 1661-1726*, Lahey: Martinus Nijhoff.
Hegyi, Klára (1988) *Jászbereny török levelei*, Szolnok: Szolnok Megyei Levéltár.
—— (1995) *Török berendezkedés Magyarországon*, Budapeşte: MTATörténettudományi Intézete.
—— (2000) "The Ottoman network of fortresses in Hungary", editörler Géza Dávid ve Pál Fodor, *Ottomans, Hungarians, and Habsburgs in Central Europe: the military confines in the era of Ottoman conquest* içinde, Leiden: Brill: 163-93.
—— (2007) *A török hádoltság várai és várkatonasága*, 3 c., Budapeşte: MTATörténettudományi Intézete.
Hess, Andrew C. (1973) "The Ottoman conquest of Egypt (1517) and the beginning of the sixteenth-century world war", *International Journal of Middle East Studies*, 4/1: 55-76.
—— (1977) "The forgotten frontier: the Ottoman North African provinces during the eighteenth century", editörler T. Naff ve R. Owen, *Studies in eighteenth-century*

Islamic history içinde, Carbondale: Southern Illinois University Press: 74-88.
—— (1978) *The forgotten frontier: a history of the sixteenth-century Ibero-African frontier,* Şikago ve Londra: University of Chicago Press.
Heyd, Uriel (1967) *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge,* Amsterdam: A. M. Hakkert.
—— (1973) *Studies in old Ottoman criminal law,* ed. V. L. Menage, Oxford: Clarendon Press.
Heywood, C. (1999) "The frontier in Ottoman history: old ideas and new myths", editörler D. Power ve N. Standen, *Frontiers in question: Eurasian borderlands, 700-1700* içinde, Londra: Macmillan: 228-50.
—— (2004) "A 'forgotten frontier'? Algiers and the maritime frontier from the French bombardment (1682) to the Algiers earthquake (1716)", *Revue d'histoire maghrébine (Époque moderne et contemporaire),* 31/114: 35-50.
—— (2009) "A frontier without archaeology? The Ottoman maritime frontier in the western Mediterranean, 1660-1760", ed. A. C. S. Peacock, *The frontiers of the Ottoman world* içinde, Proceedings of the British Academy 156, Oxford: Oxford University Press: 493-508.
Heyworth-Dunne, J. (1939) *An introduction to the history of education in modern Egypt,* Londra: Luzac.
Hilal, 'Imad Ahmad (2007) *al-Fallah wa-al-sultan wa-al-qanun: Misr fi al-nisfal-thani min al-qarn al-tasi' ashr,* Kahire: Dar al-Kutub wa-al-Watha'iq al-Qawmiyah.
Hinz, Walther (1936) *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert,* Berlin ve Leipzig: Walter de Gruyter.
Hitzel, Frederic (ed.) (1999) *Livres et lecture dans le monde ottoman, Revue du monde musulman et de la Méditerranée,* 87-8 [özel sayı].
Hodgson, Marshall (1974) *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization,* Şikago ve Londra: University of Chicago Press.
Hoexter, Miriam (1998a) *Endowment, rulers and community: waqf al-haramayn in Ottoman Algiers,* Leiden: Brill.
—— (1998b) "Waqf studies in the twentieth century: the state of the art", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 41: 474-95.
Hofheinz, A, (1996) "Illumination and enlightenment revisited, or: pietism and the roots of Islamic modernity", http://folk.uio.no/albrech/Hofheinz_IllumEnlightenment.pdf.
Hopper, Matthew S. (2010) "Globalization and the economics of African slavery in Arabia in the age of empire", *Journal of African Development,* 12/1: 125-46.
Hourani, Albert (1968) "Ottoman reform and the politics of notables", editörler W. R Polk ve Richard L. Chambers, *Beginnings of modernization in the Middle East* içinde, Şikago: University of Chicago Press: 41-68.
—— (1981a) "The Ottoman background of the modern Middle East", Albert Hourani, *The emergence of the modern Middle East* içinde, Londra: Macmillan Press: 1-18.
—— (1981b) "Ottoman reforms and the politics of notables", A. Hourani, *The emergence of the modern Middle East* içinde, Londra: Macmillan Press: 36-66.
Houston, R. A. (2002) *Literacy in early modern Europe: culture and education1500-1800,* 2. bas., Londra: Longman.
Howard, Douglas A. (1987) "The Ottoman *timar* system and its transformation, 1563-1656", yayımlanmamış doktora tezi, Indiana University.
—— (1988) "Ottoman historiography and the literature of 'decline' of the sixteenth and seventeenth centuries", *Journal of Asian History,* 22: 52-77.
Höfert, Almut (2003) *Den Feind Beschreiben: 'Türkengefahr' und europâisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600,* Frankfurt am Main.

Huart, C. (1927) "Imaret", *Encyclopaedia of Islam*, 2: 475.
Hunter, F. Robert (1984) *Egypt under the Khedives, 1805-1879*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Hütteroth, Wolf-Dieter (1968) *Landliche Siedlungen im Südlichen Inneranatolienn den letzen vierhundert Jahren*, Göttingen.
—— (2005) "High population increase in the 16th century?", editörler Halil İnalcık ve Oktay Özel, *IXth International Congress of Economic and Social History of Turkey, Dubrovnik, 20-23 Ağustos, 2001* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 59-64.
—— (2006) "Ecology of the Ottoman lands", ed. Suraiya Faroqhi, *Cambridge history of Turkey*, c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 18-43.
Ibn Battuta (1962) *The travels of Ibn Battuta, AD 1325-1354*, çev. H. A. R. Gibb, c. 2, Cambridge: Hakluyt Society.
Ibn al-Hajj (1981) *Al-madkhal fi al-shar'al-sharif*, 2 c., Kahire: Dar al-Hadith.
Imber, Colin (1979) "The persecution of the Ottoman Shi'ites according to the *mühimme defterleri*, 1565-1585", *Der Islam*, 56/2: 245-73.
—— (1980) "The navy of Süleyman the Magnificent", Colin Imber, *Studies in Ottoman history and law* içinde, İstanbul: Isis Press: 1-69.
—— (1991) "Malamatiyya", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon.
—— (1996) "The navy of Süleyman the Magnificent", C. Imber, *Studies in Ottoman history and law* içinde, İstanbul: Isis Press: 1-69.
—— (1997a) *Ebu's-Su'ud: the Islamic legal tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— (1997b) "Women, marriage and property: *mahr* in the *Behcetü'l-fetava* of Yenişehirli Abdullah", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde, Leiden: Brill: 81-104.
—— (2008) "The cultivation of wasteland in Hanafî and Ottoman law", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungricae*, 61: 101-12.
Israel, Jonathan I. (1995) *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall, 1477-1806*, Oxford: Oxford University Press.
Işın, E. (2002) "Turkish hamams: public baths as social venues", *İstanbul'da gündelik yaşam* içinde, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Ivanova, S. (1990) "Kolektivnata otgovornost v bulgarskite zemi prez XV-XVIII v." [15.-18. yüzyıllarda Bulgar kentlerinde kolektif yükümlülük], *Istoricheski pregled*, 1: 33-44.
—— (1996) "The divorce between Zubaida Hatun and Esseid Osman Aga", ed. Amira el-Azhary Sonbol, *Women, the family and divorce laws in Islamic history* içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 112-25.
—— (1999) "Muslim and Christian women before the kadi court in eighteenth-century Rumeli: marriage problems", ed. K. Fleet, *The Ottoman empire in the eighteenth century, Oriente moderno* içinde, 18 (LXXIX) / I: 161-76 [özel sayı].
—— (2001) "The sicills of the Ottoman kadis: observations over the sicill collection at the National Library in Sofia, Bulgaria", ed. K. Çiçek, *Pax Ottomana: studies in memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç* içinde, Ankara: 51-76.
—— (2007) "Judicial treatment of the matrimonial problems of Christian women in Rumeli during the seventeenth and eighteenth centuries", editörler Amila Buturovic ve Irvin Cemil Schick, *Women in the Ottoman Balkans* içinde, Londra: I. B. Tauris: 153-200.
Izady, Mehrdad R. (1992) *The Kurds: a concise handbook*, Londra: Taylor & Francis.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (2008) "Emergence of the Ottoman *medrese* tradition", *Archivum Ottomanicum*, 25: 283-338.

İnalcık, Halil (1953-4) "15. asır Türkiye iktisadî ve içtimaî tarihi kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15: 51-7.

—— (1954) "Ottoman methods of conquest", *Studia Islamica*, 2: 103-29.

—— (1959) "Osmanlılarda raiyyet rüsumu", *Belleten*, 23: 576-610.

—— (1960a) "Bursa", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 1: 1333-6.

—— (1960b) "Bursa and the commerce of the Levant", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3/2: 131-47.

—— (1960c) "Bursa: XV. asır sanayi ve ticaret tarihine dair vesikalar", *Belleten*, 24: 45-66; tekrar basımı Halil İnalcık, *Osmanlı imparatorluğu: toplum ve ekonomi* içinde, İstanbul, 1993: 203-22.

—— (1964a) "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten*, 27: 603-22.

—— (1964b) "Tanzimat'ın uygulanması ve sosyal tepkileri", *Belleten*, 28: 623-90.

—— (1965a) "Adaletnameler", *Belgeler*, 2/3-4: 49-145.

—— (1965b) "Djizya, II: Ottoman", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 2: 563-6.

—— (1969) "Capital formation in the Ottoman empire", *Journal of Economic History*, 29/1: 97-140.

—— (1969-70) "The policy of Mehmed II toward the Greek population of Istanbul and the Byzantine buildings of the city", *Dumbarton Oaks Papers*, 23-4: 229-49.

—— (1971) "Imtiyazat", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 3: 1179-89.

—— (1972) "The Ottoman decline and its effects upon the *reaya*", editörler H. Birnbaum ve S. Vryonis, *Aspects of the Balkans, continuity and change: contributions to the International Balkan Conference, UCLA 1969* içinde, Lahey: Mouton: 338-54.

—— (1973) "Application of the Tanzimat and its social effects", *Archivum Ottomanicum*, 5: 97-127.

—— (1975) "Istanbul", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 4: 224-48.

—— (1977) "Centralization and decentralization in Ottoman administration", editörler Thomas Naff ve Roger Owen, *Studies in eighteenth century Islamic history* içinde, Londra: Southern Illinois University Press: 27-52.

—— (1978) "Impact of the Annales School on Ottoman studies and new findings", *Review*, 1/3-4: 69-96.

—— (1979) "Servile labor in the Ottoman empire", editörler Abraham Ascher, Tibor Halasi-Kun ve Bela K. Király, *The mutual effects of the Islamic and Judeo-Christian worlds: the east European pattern* içinde, Brooklyn, NY: Brooklyn College Press: 22-52.

—— (1979-80) "The hub of the city", *International Journal of Turkish Studies*, 1: 1-17.

—— (1980a) "Military and fiscal transformation in the Ottoman empire 1600-1700", *Archivum Ottomanicum*, 6: 283-337; tekrar basımı H. İnalcık, *Studies in Ottoman social and economic history* içinde, Londra: Variorum Reprints, 1985.

—— (1980b) "The question of the emergence of the Ottoman state", *International Journal of Turkish Studies*, 2: 71-9.

—— (1982) "Ottoman archival material on millets", editörler B. Braude ve B. Lewis, *Christians and Jews of the Ottoman empire: the functioning of a plural society: the central lands* içinde, 2 c., Londra: Holmes & Meier: I, 437-49.

—— (1983) "'Arab' camel drivers in western Anatolia in the fifteenth century", *Revue d'histoire maghrébine*, 10: 247-70.

—— (1986) "The Yürüks", editörler R. Pinner ve W. Denny, *Oriental carpet and textile studies* içinde, Londra: HALI: 39-65.

—— (1990a) "Mehemmed II", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 6: 978-81.

—— (1990b) "Istanbul: an Islamic city", *Journal of Islamic Studies*, 1: 1-23.
—— (1993a) "Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve inkişafı devrinde Türkiye'nin iktisadi vaziyeti üzerine bir tetkik münasebetiyle", H. İnalcık, *Osmanlı imparatorluğu, toplum ve ekonomi* içinde, İstanbul: Eren.
—— (1993b) "Osmanlılarda raiyyet rüsumu", H. İnalcık, *Osmanlı imparatorluğu, toplum ve ekonomi* içinde, İstanbul: Eren: 31-66.
—— (1994) "The Ottoman state: economy and society, 1300-1600", editörler Halil İnalcık ve Donald Quataert, *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 11-409.
—— (1998) "How to read Ashık Pasha-zâde's History", *Essays in Ottoman history* içinde, İstanbul: Eren: 31-50.
İnbaşı, Mehmet (1995) "Fetihten itibaren Üsküb'de Türk nüfusu", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* [Erzurum], 2: 71-80.
İslamoğlu, Huricihan ve Peter Perdue (editörler) (2008) *Shared histories of modernity in China, India and the Ottoman empire*, Londra ve New Delhi: Routledge.
İslamoğlu-İnan, Huri (1987) *The Ottoman empire in the world economy*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1994) *State and peasant in the Ottoman empire: agrarian power relations and regional economic development in Ottoman Anatolia during the sixteenth century*, Leiden: Brill.
—— ve Çağlar Keyder (1987) "Agenda for Ottoman history", ed. Huri İslamoğlu-İnan, *The Ottoman empire and the world economy* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 42-62.
İz, Fahir (1976) "Ottoman and Turkish", ed. Donald M. Little, *Essays in Islamic civilization: presented to Niyazi Berkes* içinde, Leiden: Brill: 118-39.
Jackson, Peter (1999) *The Delhi sultanate: a political and military history*, Cambridge: Cambridge University Press.
Jennings, R C. (1973) "Zimmis (non-Muslims) in early seventeenth century Ottoman judicial records: the sharia court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 21: 225-93.
—— (1975) "Women in early 17th century Ottoman judicial records: the shari'a court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18: 143-99.
—— (1976) "Urban population in Anatolia in the sixteenth century: a study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon, and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, 7/1: 21-57.
—— (1978) "Kadi, court, and legal procedure in 17th c. Ottoman Kayseri: the kadi and the legal system", *Studia Islamica*, 48: 133-72.
—— (1980) "Firearms, bandits and gun-control: some evidence on policy towards firearms in the possession of *reaya*, from judical records of Kayseri, 1600-1627", *Archivum Ottomanicum*, 6: 339-58.
—— (1987) "Black slaves and free slaves in Ottoman Cyprus, 1590-1640", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 30: 286-302.
—— (1993a) *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean world, 1571-1640*, New York: New York University Press.
—— (1993b) "Plague in Trabzon and reactions to it according to local judicial registers", editörler H. W. Lowry ve D. Quataert, *Humanist and scholar: essays in honor of Andreas Tietze* içinde, İstanbul: Isis Press: 27-36; tekrar basımı Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman social history in the sixteenth and seventeenth centuries* içinde, İstanbul: Isis Press, 1999: 667-76.

—— (1999) "Zimmis (non-Muslims) in early 17th century Ottoman judicial records: the sharia court of Anatolian Kayseri", Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman social history in the sixteenth and seventeenth centuries: women, zimmis and sharia courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon* içinde, İstanbul: Isis Press: 347-412.

Johansen, B. (1997) "Formes de language et functions publique: stéréotypes, témoins et offices dans le preuve par l'écrit en droit musluman", *Arabica*, 44/3: 333-76.

Joudah, Ahmad Hasan (1987) *Revolt in Palestine in the eighteenth century: the era of Shaykh Zahir b. al-'Umar*, Princeton: Kingston Press.

Julien, Charles Andre (1961) *Histoire de l'Afique du Nord: Tunisie-Algerie-Maroc*, gözden geçirilmiş 2. basım, Paris: Payot.

Justinian (1987) *Justinian's Institutes*, giriş yazısı ve çev. Peter Birks ve Grant McLeod, Londra: Duckworth [Paul Krueger'in Latince metniyle birlikte].

Kabrda, Josef (ed.) (1964) "Kánúnnáme novozámeckeho ejáletu (k 300. výroci dobyti Nových Zámkú Turky)", *Historický casopis*, 12: 186-214.

Kafadar, Cemal (1986) "A death in Venice (1575): Anatolian Muslim merchants trading in the Serenissima", *Journal of Turkish Studies*, 10: 191-218.

—— (1989) "Self and others: the diary of a dervish in seventeenth century Istanbul and first-person narratives in Ottoman literature", *Studia Islamica*, 69: 121-50.

—— (1992) "Mütereddit bir mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hatun'un rüya defteri 1641-43", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı*, 5: 168-222.

—— (1995) *Between two worlds: the construction of the Ottoman state*, Berkeley ve Londra: University of California Press.

—— (1997-8) "The question of Ottoman decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic review*, 4/1-2: 30-75.

—— (2002) "A history of coffee", XIII. International Economic History Congress'e sunulan tebliğ, Buenos Aires, 22-26 Temmuz.

—— (2007) "A Rome of one's own: reflections on cultural geography and identity in the lands of Rum", *Muqarnas*, 24: 7-25.

Kafesçioğlu, Çiğdem (2009) *Constantinopolis/Istanbul: cultural encounter, imperial vision, and the construction of the Ottoman capital*, Philadephia: Pennsylvania State University Press.

Kahane, Henry, Renee Kahane ve Andreas Tietze (1958) *The lingua franca in the Levant: Turkish nautical terms of Italian and Greek origin*, Urbana: University of Illinois Press.

Káldy-Nagy, Gyula (1960) "Bevölkerungsstatisticher Quellenwert der Gizye Defter und der Tahrir-Defter", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungricae*, 11: 259-69.

—— (1968) "The administration of the sanjaq registrations in Hungary", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungricae*, 21/2: 181-223.

—— (1977) *A budai szandzsák 1559 évi összeirása*, Budapeşte: Pest Megyei Levéltár.

—— (1990) "Budin Beylerbeyi Mustafa Paşa (1566-1578)", *Belleten*, 54/210: 649-63.

Kaleshi, Hasan (1979-80) "Türklerin Balkanlara girişi", *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11: 177-94.

Kamusella, Tomasz (2009) *The politics of language and nationalism in modern Central Europe*, Londra: Palgrave Macmillan.

Kanetaki, Eleni (2004) "The still existing Ottoman hamams in the Greek territory", *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 1-2/21: 81-110.

Kara, Kemal (1991) *Meslek liseleri için tarih*, İstanbul: Serhat.

Karagöz, Rıza (2003) *Canikli Ali Paşa*, Ankara.

Karakaya-Stump, Ayfer (2008) "Subjects of the sultan, disciples of the shah: formation and transformation of the Kizilbash/Alevi communities in Ottoman Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.

Karal, Enver Ziya (1947) *Osmanlı tarihi,* c. V: *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat devirleri, 1789-1856,* Ankara.

Karamustafa, Ahmet T. (1993) "Kalenders, abdâls, Hayderis: the formation of the Bektâshiyye in the sixteenth century", editörler Halil İnalcık ve Cemal Kafadar, *Süleyman the Second and his time* içinde, İstanbul: Isis Press: 121-9.

—— (1994) *God's unruly friends: dervish groups in the Islamic later middle period, 1250-1550,* Salt Lake City: University of Utah Press.

—— (2005) "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu tasavvufunun kökken sorunu", ed. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı toplumunda tasavvuf ve sufiler* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 61-88.

—— (2007) *Sufism: the formative period,* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Karmatzos, Panagiotes (ed.) (2009) *Toi ek Tepelenioi Ali, Pasa ton Ioanninon: Istoriko Poiima se Ipeirotiki Dialekto: Apo ton Emin Legkran,* Atina.

Karpat, Kemal H. (1982) "*Millets* and nationality: the roots of the incongruity of nation and state in the post-Ottoman era", editörler B. Braude ve B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman empire: the functioning of a plural society* içinde, Londra: Holmes & Meier: I, 141-70.

—— (2003) "Comments on contributions and the borderlands", editörler Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens, *Ottoman borderlands: issues, personalities and political changes* içinde, Madison: University of Wisconsin Press: 1-14.

Kasaba, Reşat (ed.) (2008) *Cambridge history of Turkey,* c. 4: *Turkey in the modern world,* Cambridge: Cambridge University Press.

Kayalı, Hasan (1997) *Arabs and young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman empire, 1908-1918,* Berkeley: University of California Press.

Kazancıgıl, Ratip (1991) *Edirne imaretleri,* İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları.

Kellner-Heinkele, B. (1990) "Abd al-Ghanî an-Nâbulusî and his Turkish disciples", ed. A. Temimi, *Actes du IIIe Symposium International d'Études Ottomanes: La vie intellectuelle dans les province arabes à l'époque ottomane* içinde, Zaghouan: 3, 107-12.

Kenanoğlu, M. Macit (2004) *Osmanlı millet sistemi: mit ve gerçek,* İstanbul: Klasik.

Kenyeres, Istvan (2003) "Die Finanzen des Königreichs Ungarn in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts", editörler Friedrich Edelmayer, Maximilian Lanzinner ve Peter Rauscher, *Finanzen und Herrschaft: Materielle Grundlagen fürstlicher Politik in den habsburgischen Ländern und im Heiligen Römischen Reich im 16. Jahrhundert* içinde, Münih: Oldenbourg: 84-122.

—— (2005) "Die Einkünfte und Reformen der Finanzverwaltung Ferdinands I. in Ungarn", editörler Martina Fuchs, Teréz Oborni ve Gábot Újváry, *Kaiser Ferdinand I: Ein mitteleuropäischer Herrscher* içinde, Münster: Achendorff: 111-46.

Kermeli, Eugenia (2002) "Sin and the sinner: folles femmes in Ottoman Crete", *Eurasian Studies,* 1: 29-43.

—— (2006) "Children treated as commodity in Ottoman Crete", editörler E. Kermeli ve O. Özel, *The Ottoman empire: myths, realities and 'black holes'* içinde, İstanbul: Isis Press: 269-83.

—— (2007) "The right to choice: Ottoman justice vis-â-vis ecclesiastical and communal justice in the Balkans, seventeenth to nineteenth centuries", editörler Andreas

Christmann ve Robert Gleave, *Studies in Islamic law: a Festschrift for Colin Imber* içinde, Oxford: Oxford University Press: 165-210 [*Journal of Semitic Studies* ek 23].
—— (2008) "Central administration versus provincial arbitration: Patmos and Mount Athos monasteries in the 16th century", *Byzantine and Modern Greek Studies:* 189-202.
Kerr, Malcolm (1959) *Lebanon in the last years of feudalism: a contemporary account by Antun Dahir al-Aqiqi,* Beyrut: American University of Beirut.
Kerslake, Celia (1998) "Ottoman Turkish", editörler Lars Johanson ve Eva A. Csato, *The Turkic languages* içinde, Londra: Routledge: 179-202.
Keyder, Çağlar ve Faruk Tabak (1991) *Landholding and commercial agriculture in the Middle East,* Albany: State University of New York Press.
Khalidi, Rashid I. (1980) *British policy towards Syria & Palestine, 1906-1914,* Londra: Ithaca Press.
Khoury, Dina R. (1997) *State and provincial society in the Ottoman empire: Mosul, 1540-1834,* Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2006) "The Ottoman centre versus provincial power-holders: an analysis of the historiography", ed. Suraiya N. Faroqhi, *Cambridge history of Turkey,* c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 135-56.
Khoury, Philip S. (1983) *Urban notables and Arab nationalism: the politics of Damascus, 1860-1920,* Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
Kılıç, Orhan (1997) *18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin idari taksimatı: eyalet ve sancak tevcihatı,* Elazığ.
Kılıç, Remzi (2001) *XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı-İran siyasi antlaşmaları,* İstanbul: Tez Yayınları.
Kılıç, Rüya (2005) *Osmanlıda seyyidler ve şerifler,* İstanbul: Kitap Yayınevi.
Kırımlı, Hakan ve Ali Yaycıoğlu (yakında çıkacak) "An unruly Crimean prince in the turbulent Balkans at the turn of the nineteenth century: the story of Cengiz Mehmed Geray Sultan."
Kırlı, C. (2004) "Coffeehouses: public opinion in the nineteenth century Ottoman empire", editörler Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman, *Public Islam and the common good* içinde, Leiden: Brill: 75-97.
Kiel, Machiel (1990) "Remarks on the administration of the poll tax *(cizye)* in the Ottoman Balkans and the value of poll tax registers *(cizye defterleri)* for demographic research", *Etudes balkaniques,* 4: 70-104.
—— (2007) "Four provincial imarets in the Balkans and the sources about them", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 97-120.
—— (2009) "The incorporation of the Balkans into the Ottoman empire, 1353-1453", ed. Kate Fleet, *Cambridge history of Turkey,* c. 1: *Byzantium to Turkey, 1071-1453* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 138-91.
Kieniewicz, Jan (2007) "Civilizational aspects of the eastern boundaries of Europe", ed. K. Trzciriski, *The state and development in Africa and other regions: past and present: Studies and essays in honour of Professor Jan J. Milewski* içinde, Varşova: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR: 255-69.
Kim, Sooyong (2005) "Minding the shop: Zati and the making of Ottoman poetry in the first half of the sixteenth century", yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago.
Kiprovska, Mariya (2008) "The Mihaloğlu family: gazi warriors and patrons of dervish hospices", *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies),* 32: 192-222.

Kissling, Hans Joachim (1956) "Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramijje", *Südost-Forschungen,* 15: 237-68

—— (1958) "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens", *Zeitschrift der deutschen morganlandischen Gesellschaft,* 103/2: 233-90.

Klein, Janet (2002) "Power in the periphery: the Hamidiye Light Cavalry and the struggle over Ottoman Kurdistan, 1890-1914", yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University.

Kline, Galen R. (çev. ve ed.) (1988) *The 'Voyage d'Outremer' by Bertrandon de la Broquiere,* New York ve Bern: P. Lang.

Koç, Yunus (2005) "Osmanlı'da toplumsal dinamizmden Celâli isyanlarına giden yol ya da iki belgeye tek yorum", *Bilig,* 35: 229-45.

Koçu, Reşad Ekrem (1967) *Türk giyim, kuşam ve süsleme sözlüğü,* Ankara.

Kołodziejczyk, Dariusz (1994) *Podole pod panowaniem tureckim: Ejalet kamieniecki 1672-1699,* Varşova: Polczek.

—— (2003) "Between the splendor of barocco and political pragmatism: the form and contents of the Polish-Ottoman treaty documents of 1699", *Oriente moderno,* 22 (LXXXIII) /3: 671-9 [özel baskı: editörler M. van den Boogert ve K. Fleet, *The Ottoman capitulations: text and context*].

—— (2006) "La res publica polono-lituanienne était-elle le vassal de l'empire ottoman?", ed. A. Parzymies, *Studies in oriental art and culture in honour of Professor Tadeusz Majda* içinde, Varşova: Academic Publishing House Dialog: 125-36.

—— (2007) "Inner lake or frontier? The Ottoman Black Sea in the sixteenth and seventeenth centuries", editörler F. Bilici, I. Cándea ve A. Popescu, *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIVe-XXIe siècles): études á la memoire de Mihail Guboglu* içinde, Braila: Musee de Braila, Éditions Istros: 125-39.

Konortas, P. (1998) *Ottoman perceptions of the ecumenical patriarchate, seventeenth - beginning of the twentieth century,* Atina: Alexandreia [Yunanca].

Konyalı, İbrahim Hakkı (1964) *Abideleri ve kitabeleri ile Konya tarihi,* Konya: Yeni Kitap Basımevi.

—— (1976) *Abideleri ve kitabeleriyle Üsküdar tarihi,* 2 c., İstanbul: Türk Yeşilay Cemiyeti.

Koselleck, Reinhard (2000) *Zeitschichten: Studien zur Historik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koukou, E. (1989) *Communal institutions in the Cyclades during Tourkokratia,* Atina: Academia Athenon [Yunanca].

Köhbach, Marcus (1986) "Nordalbanien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts: das Paşalık Shkodër unter der Herrschaft der Familie Bushatlli", ed. Klaus Beitl (ed.), *Albanien-Symposion 1984: Referate der Tagung 'Albanien, mit besonderer Berücksichtigung der Volkskunde, Geschichte und Sozialgeschichte', am 22. und 23. November 1984 im Ethnographischen Museum Schloss Kittsee (Burgenland)* içinde, Kittsee: Österreichisches Museum für Volkskunde: 133-80.

Kömeçoğlu, U. (2005) "The publicness and sociabilities of the Ottoman coffeehouse", *The Public,* 12/2: 5-22.

Köprülü, Mehmet Fuat ([1935] 1989) "Abdal", ed. Orhan Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* içinde, İstanbul: Ötüken: 2, 362-417.

—— ([1922-3] 1993) *Islam in Anatolia after the Turkish invasion (Prolegomena),* çev. Gary Leiser, Salt Lake City: University of Utah Press.

—— (2006) *Early mystics in Turkish literature,* bir giriş yazısıyla birlikte çev. ve ed. Gary Leiser ve Robert Dankoff, Londra: Routledge.

Kraelitz-Greifenhorst, F. von ([1921-2] 1972) "Kanunnâme Sultan Mehmed des Eroberers",

Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte içinde, Osnabrück: Biblio: 13-48.

Kreyenbroek, P. (1995) *Yezidism: its background, observances and textual tradition*, Lewiston, NY: Edwin Mellen.

Krstic, Tijana (2004) "Narrating conversions to Islam: the dialogue of texts and practices in the early modern Ottoman Balkans", yayımlanmamış doktora tezi, University of Michigan.

—— (2009) "Illuminated by the light of Islam and the glory of the Ottoman sultanate: self-narratives of conversion to Islam in the age of confessionalization", *Comparative Studies in Society and History*, 51/1: 35-63.

—— (2011) *Contested conversions to Islam: narratives of religious change in the early modern Ottoman empire*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Kubinyi, Adrás (1997) "A magyar királyság nepessege a 15. szazad végén", ed. Jozsef Kovacsics, *Magyarország történeti demográfiája (896-1995)* içinde, Budapeşte: Központi Statisztikai Hivatal: 93-110.

Kunt, Metin (1974) "Ethnic-regional (*cins*) solidarity in the seventeenth-century Ottoman establishment", *International Journal of Middle East Studies*, 5/3, 233-9.

—— (1975) "Kulların kulları", *Bosphorus University Journal-Humanities*, 3: 27-42.

—— (1978) *Sancaktan eyalete*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Matbaası.

—— (1983) *The sultan's servants: the transformation of Ottoman provincial government, 1550-1650*, New York: Columbia University Press.

—— (1986) "Ottoman names and Ottoman ages", *Journal of Turkish Studies*, 10: 227-34.

—— (1998) "Osmanlı dirlik-kapı düzeni ve kul kimliği", *Tarih eğitimi ve tarihte 'Öteki' sorunu*, İstanbul.

—— (2007) "A prince goes forth (perchance to return)", *International Journal of Turkish Studies*, 13/1-2: 63-71 [özel sayı: *Identity and identity formation in the Ottoman empire*].

—— (2011) "Turks in the Ottoman imperial palace", editörler J. Duindam, T. Artan ve M. Kunt, *Royal courts in dynastic states and empires: a global perspective* içinde, Leiden: Brill.

Kuran, Abdullah (1996) "A spatial study of three Ottoman capitals: Bursa, Edirne, and Istanbul", *Muqarnas*, 13: 114-31.

Kuru, S. S. (2005) "Biçimin kıskacında bir mesnevi: Enderunlu Fazıl ve Defter-i Aşk adlı mesnevisi", editörler G. Kut ve F. Büyükkarcı, *Şinasi Tekin'in anısına: Uygurlardan Osmanlıya* içinde, İstanbul: Simurg: 476-506.

Kütükoğlu, Mübahat (1986) "'Osmanlı esnafında oto-kontrol müessesesi", *Ahilik ve esnaf: konferanslar ve seminer, metinler, tartışmalar* içinde, İstanbul: 55-85.

Ladurie, Emmanuel Le Roy (1981) "A concept: the unification of the globe by disease (fourteenth to seventeenth centuries)", E. L. R. Ladurie, *The mind and method of the historian* içinde, çev. S. Reynolds ve B. Reynolds, Şikago: University of Chicago Press.

Laiou, S. (2007) "Christian women in an Ottoman world: interpersonal and family cases brought before the *shari'a* courts during the seventeenth and eighteenth centuries (cases involving the Greek community)", editörler A Buturovic ve I. Schick, *Women in the Ottoman Balkans: gender, culture and history* içinde, Londra: I. B. Tauris: 243-71.

Lane, Edward W. ([1836] 1989) *Manners and customs of the modern Egyptians*, Londra: East-West.

Laroui, Abdallah (1977) *The history of the Maghrib: an interpretive essay*, Princeton: Princeton University Press.

Latourette, Kenneth Scott (1940) *A history of the expansion of Christianity*, c. 3: *Three centuries of advance, AD 1500- AD 1800*, Londra: Eyre & Spottiswoode.
Le Gall, Dina (2003) "Forgotten Naqshbandis and the culture of pre-modern sufi brotherhoods", *Studia Islamica*, 97: 87-119.
—— (2005) *A culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman world, 1450-1700*, Albany: State University of New York Press.
Legrand, Emile (ed.) (2009) *Threnos tou ek Tepeleniou Ali, Pasa ton loanninon: Istoriko poiima se ipeirotiki dialekto*, çev. Panagiotis Kormatzos, Atina.
Levtzion, N. ve J. Voll (editörler) (1987) *Eighteenth century renewal and reform in lslam*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Lewicka, P. P. (2005) "Restaurants, inns, and taverns that never were: some reflections on public consumption in medieval Cairo", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48/1: 40-91.
Lewis, Bernard (1962) "Ottoman observers of Ottoman decline", *Islamic Studies*, 1: 71-82; tekrar basım B. Lewis, *Islam in History* içinde, Şikago: Open Court, 1993: 209-22.
—— (1968) *The emergence of modern Turkey*, 2. ed., Londra: Oxford University Press.
—— (1990) *Race and slavery in the Middle East*, Londra: Oxford University Press.
Lewis, Geoffrey (1996) "The Ottoman legacy in language", içinde: L. Carl Brown (ed.), *Imperial legacy: the Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East*, New York: Columbia University Press: 214-23.
—— (1999) *The Turkish language reform: a catastrophic success*, Oxford: Oxford University Press.
Lewis, Norman (1987) *Nomads and settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lewis, Reina (2004) *Rethinking orientalism: women, travel, and the Ottoman harem*, Londra: I. B. Tauris.
Longrigg, Stephen (1925) *Four centuries of modern Iraq*, Oxford: Oxford University Press.
Lowry, Heath W. (2002) *Fifteenth century Ottoman realities: Christian peasant life on the Aegean island of Limnos*, İstanbul: Eren.
—— (2003a) *The nature of the early Ottoman state*, Albany: State University of New York Press.
—— (2003b) *Ottoman Bursa in travel accounts*, Bloomington: Indiana University Press.
—— (2003c) "Pushing the stone uphill: the impact of bubonic plague on Ottoman urban society in the fifteenth and sixteenth centuries", *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies)*, 23: 93-132.
—— (2007) "Random musings on the origins of Ottoman charity: from Mekece to Bursa, Iznik and beyond", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 69-79.
—— (2008) *The shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1500: the conquest, settlement & infrastructural development of northern Greece*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi.
Lybyer, Albert H. ([1913] 1966) *The government of the Ottoman empire in the time of Suleiman the Magnificent*, 2. bas., New York: Russell & Russell.
Lykouris, J. (1954) *The administration and justice of the Turkish occupied islands of Aigina-Poros-Spetses-Hydra*, Atina: Sakkoulas [Yunanca].
McGowan, Bruce (1981) *Economic life in Ottoman Europe: taxation, trade and the struggle for land, 1600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1994) "The age of the ayans, 1699-1812", editörler Halil İnalcık ve Donald Quarta-

ert, *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 637-758.
MacLean, Gerald (ed.) (2004) *The rise of oriental travel: English visitors to the Ottoman empire, 1580-1720,* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
—— (2005) *Re-orienting the Renaissance: cultural exchanges with the East,* New York: Palgrave Macmillan.
McNeill, William H. (1964) *Europe's steppe frontier, 1500-1800,* Şikago: University of Chicago Press.
—— (1976) *Plagues and peoples,* Garden City, NY: Anchor Press.
al-Maddah, Amira 'Ali ([1982]) *al-'Uthmaniyun wa'l-imam al-Qasim bin Muhammad bin 'Ali fi'l-Yaman, 1006-1029 H. /1598-1620 M.,* Cidde: Tihama.
Majer, H. G. (1999a) "Gold, Silber und Farbe: Musavvir Hüseyin, ein Meister der osmanischen Miniaturmalerei des späten 17. Jahrhunderts", editörler Raoul Motika, Christoph Herzog ve Michael Ursinus, *Studies in Ottoman social and economic life [Studien zu Wirtschaft und Gesellschaft im Osmanischen Reich]* içinde, Heidelberg: 9-42
—— (1999b) "Individualized sultans and sexy women in the works of Musawir Hüseyin and their East-West context", *Turkish Art: 10th International Congress of Turkish Art, Proceedings* içinde, Cenevre: Foundation Max Von Berchem: 463-71.
Makdisi, Ussama (2000) *The culture of sectarianism: community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon,* Berkeley: University of California Press.
Mandaville, Jon E. (1970) "The Ottoman province of al-Hasa in the sixteenth and seventeenth centuries", *Journal of the American Oriental Studies,* 90: 486-513.
Mantran, Robert (1962) *Istanbul dans la seconde moitié du dix-septième siècle: essai d'histoire institutionelle, économique et sociale,* İstanbul ve Paris: Institut Français d'Archeologie d'Istanbul ve Adrien Maisonneuve.
—— (1984) "Le statut de l'Algérie, de la Tunisie et de la Tripolitaine dans l'empire ottoman", ed. Robert Mantran, *L'empire ottoman du XVIe au XVIIIe siècle* içinde, Londra: Variorum Reprints: 3-14.
—— (1989) "L'état ottoman au XVIIe siècle: stabilization ou decline?", ed. Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman* içinde, Paris: Fayard: 227-65.
Ma'oz, Moshe (1968) *Ottoman reform in Syria and Palestine, 1840-1861: the impact of the Tanzimat on politics and society,* Oxford: Clarendon Press.
Marcella (1919) "Marcella", *Nederland's patriciaat,* Lahey: Centraal Bureau voor Genealogie: 241-6.
Marcus, Abraham (1986) "Privacy in eighteenth-century Aleppo: the limits of cultural ideals", *International Journal of Middle East Studies,* 18: 165-83.
—— (1989) *The Middle East on the eve of modernity: Aleppo in the eighteenth century,* New York: Columbia University Press.
Marino, Brigitte ve Tomoki Okawara (1999) *Dalil sijillat al-mahâkim al-shar'iyya al-'uthmâniyya al-mahfûza bi-markaz al-wathâ'iq al-târikhiyya bi-Dimashq,* Şam: Institut Français d'Études Arabes.
Marmon, Shaun E. (1999) "Domestic slavery in the Mamluk sultanate: a preliminary sketch", ed. Shaun Marmon, *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies,* 7: *Slavery in the Islamic Middle East,* Princeton, NJ: Markus Wiener: 1-23.
Marsili, Luigi Ferdinando (1986) *Relazioni dei confini della Croazia e della Transilvania a sua Maestâ Cesarea (1699-1701),* ed. R Gherardi, Modena: Mucchi.
Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid (1995) *Women and men in late eighteenth-century Egypt,* Austin: University of Texas Press.

Marufoğlu, Sinan (1998) *Osmanlı döneminde kuzey Irak,* İstanbul: Eren.

Masson, Paul (1897) *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle,* Paris.

Masters, Bruce (1988) *The origins of western economic dominance in the Middle East: mercantilism and the Islamic economy in Aleppo, 1600-1750,* New York: New York University Press.

—— (1994) "The view from the province: Syrian chronicles of the eighteenth century", *Journal of the American Oriental Studies,* 114/3: 353-62.

—— (2001) *Christians and Jews in the Ottoman Arab world: the roots of sectarianism,* Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2006) "Semi-autonomous forces in the Arab provinces", ed. Suraiya N. Faroqhi, *Cambridge history of Turkey,* c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 186-206.

Mataracı, Aliye (2010) "Commercial correspondence of an Ottoman Muslim merchant house at the end of the empire", yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Matthee, R. (2003) "The Safavid-Ottoman frontier: Iraq-i Arab as seen by the Safavids", editörler Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens, *Ottoman borderlands: issues, personalities and political changes* içinde, Madison: University of Wisconsin Press: 157-74.

Matuz, Josef (1975) "Die Pfortendolmetcher zur Herrschaftzeit Süleymâns des Prâchtigen", *Südost-Forschungen,* 34: 26-60.

Mawardi (1853) *Maverdii constitutiones politicae,* ed. M. Enger, Bonn: Adolphus Marcus; Fransızca çevirisi (1915), Abou'l-Hasan 'Ali Mawerdi, *Les statuts gouvernementaux ou régles de droit public et administratif,* ed. E. Fagnan, Cezayir: A. Jourdan.

Meeker, Michael E. (2002) *A nation of empire: the Ottoman legacy of Turkish modernity,* Berkeley ve Londra: University of California Press.

Mehrdad, R. Izady (1992) *A concise handbook: the Kurds,* Londra: Taylor & Francis.

Meier, Astrid (2004) "Perceptions of a new era? Historical writing in early Ottoman Damascus", *Arabica,* 51/4: 419-34.

—— (2007) "For the sake of God alone? Food distribution policies, *takiyyas* and imarets in early Ottoman Damascus", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 121-49.

—— (2011) "Bathing as atranslocal phenomenon? Bathouses in the Arab provinces of the Ottoman Empire", ed. Nina C. Ergin, *Bathing culture in Anatolian civilizations: architecture, history and imagination* içinde, Louvain: Peeters.

Meier, Fritz (1999) "Khurasan and the end of classical Sufism", *Essays on Islamic piety and mysticism* içinde, çev. John O'Kane, Leiden: Brill: 93-133.

Mélikoff, Irène (1975) "Le problème Kızılbaş", *Turcica,* 6: 49-67.

—— (1998) *Hadji Bektach: un mythe, ses avatares: genese et evolution du soufisme populaire en Turquie,* Leiden: Brill.

Menage, V. L. (1964) *Neshri's History of the Ottomans: the sources and development of the text,* Londra: Oxford University Press

—— (1965) "Devshirme", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 2: 210-13.

Meninski, Franciszek (1680) *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae,* 4 c., Viyana.

Meriwether, Margaret (1987) "Urban notables and rural resources in Aleppo, 1770-1830", *International Journal of Turkish Studies,* 4: 55-83.

—— (1996) "The rights of children and the responsibilities of women: women as *wasis* in Ottoman Aleppo", ed. Amira el-Azhary Sonbol, *Women, the family and di-*

vorce laws in Islamic history içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 219-35.

—— (1997) "Women and *waqf* revisited: the case of Aleppo, 1770-1840", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde, Leiden: Brill: 128-52.

—— (1999) *The kin who count: family and society in Ottoman Aleppo,1770-1840,* Austin: University of Texas Press.

—— ve Judith E. Tucker (1999) *Social history of women and gender in the modern Middle East: the social history of the modern Middle East,* Boulder, CO: Westview Press.

Meron, Ya'akov (1971) *L'obligation alimentaire entre epoux en droit musulman hanefite,* Paris: Pichon & Durand Auzias.

Mert, Özcan (1980) *XVIII ve XIX. yüzyıllarda Çapanoğulları,* Ankara.

Messick, Brinkley (1993) *The calligraphic state: textual domination and history in a Muslim society,* Berkeley: University of California Press.

Michel, Nicolas (2000) "Les paysans et leur juge dans la champagne d'Esna (Haute Egypte) au XVIIIe siècle", *Studia Islamica,* 90: 125-51.

Mihaelaris, P. (1997) *Aphorism: the adjustment of a sentence to the necessities of Tourkokratia,* Atina: Kentro Neoellinikon Meleton [Yunanca].

Mikhail, Alan (2008) "The nature of plague in late eighteenth-century Egypt", *Bulletin of the History of Medicine,* 82: 249-75.

Miller A. F. (1975) *Mustapha Pacha Bairaktar,* Bükreş.

Miller, Ruth Austin (2005) *Legislating authority: sin and crime in the Ottoman empire and Turkey,* New York: Routledge.

Minkov, Anton (2004) *Conversion to Islam in the Balkans:* kisve bahası *petitions and Ottoman social life, 1670-1730,* Leiden: Brill.

Minorsky, V. (1981) "Kurds, Kurdistan", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 5: 447-64.

Mitchell, Timothy (1988) *Colonizing Egypt,* Cambridge: Cambridge University Press.

Moacanin, Nenad (2006) *Town and country on the Middle Danube, 1526-1690,* Leiden: Brill.

Moalla, Asma (2004) *The regency of Tunis and the Ottoman Porte,1777-1814: army and government of a North African eyalet at the end of the eighteenth century,* Londra: Routledge.

Mordtmann, J. H. (1929) "Die jüdischen Kira im Serai der Sultane", *Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen,* 32: 1-38.

Morison, Antoine (1705) *Relation historique d'un voyage nouvelhment fait au Mont de Sinai et à Jérusalem,* Paris: Antoine Dezallier.

Mottahedeh, Roy (2001) *Loyalty and leadership in an early Islamic society,* gözden geçirilmiş basım, Princeton: Princeton University Press.

Moutaftchieva, Vera (1965) "L'institution de l'ayanlik pendant les dernières décennies du XVIII siècle", *Études balkaniques,* 2-3: 233-47.

—— (2005) *L 'anarchie dans les Balkans a la fin de XIIIe siècle,* İstanbul: Isis Press.

Muhammad Sabri Yusuf (1994) *Dawra al-mutasawwifa fi tarikh Misr fi'l asr al-Uthmani min 1517 ila 1798,* Belbeis: Dar al-Taqwa.

Murphey, Rhoads (1980) "Silver production in Rumelia according to an official Ottoman report circa 1600", *Südost-Forschungen,* 39: 75-104.

—— (1984) "Some features of nomadism in the Ottoman empire: a survey based on tribal census and judicial appeal documentation from archives in Istanbul and Damascus", *Journal of Turkish Studies,* 8: 189-97.

—— (1986) "Macdin. Pt. 3: mineral exploitation in the Ottoman empire", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 5: 973-85.

—— (1993) "The Ottoman resurgence in the seventeenth-century Mediterranean", *Mediterranean Historical Review*, 8: 186-200.
—— (1999) *Ottoman warfare,1500-1700*, Londra: UCL Press.
—— (2002) "Forms of differentiation and expression of individuality in Ottoman society", *Turcica*, 34: 135-70.
—— (2004) "Sürgün", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 12 (ek): 767.
—— (2005) "Rhetoric versus realism in early seventeenth century historical writing: on the creation and purpose of Kuyucu Murad Pasha's vaunted reputation as vanquisher of the celâlis", editörler Halil İnalcık ve Oktay Özel, *IXth International Congress of Economic and Social History of Turkey, Dubrovnik, 20-23 Ağustos, 2001* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 79-81.
—— (2008) *Exploring Ottoman sovereignty: tradition, image and practice in the Ottoman imperial household, 1400-1800*, Londra ve New York: Continuum.
Müller-Bahlke, Thomas (2006) "Die Reisetagebücher des Institutum Judaicum et Muhammedicum der Reisen durch Polen 1730/31: Edition und Workshops", *Kwartalnik Historii Z ydow* 4: 504-8 (www.ceeol.com).
Naci, Stavri (1966) "Le pachalik de Shkoder considéré dans son développement économique et sociale au XVIIIs", *Studia Albanica*, 3/1: 123-44.
Nagata, Yuzo ([1982] 1999) *Muhsinzade Mehmed Paşa ve ayanlık müessesesi*, Tokyo: Asya ve Afrika Dil ve Kültür Araştırmaları Enstitüsü.
—— (1995) *Studies on the social and economic history of the Ottoman empire*, İzmir.
—— (1997) *Tarihte ayanlar: Karaosmanoğulları üzerinde bir inceleme*, Ankara.
—— ve Feridun Emecen (2004) "Bir âyânın doğuşu: Karaosmanoğlu Hacı Mustafa Ağa'ya ait belgeler", *Belgeler*, 25/29 (2004): 1-72.
Nakash, Yitzhak (1994) *The Shi'is of Iraq*, Princeton: Princeton University Press.
Nanninga, J. G. (ed.) (1952) *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel: Derde Deel: 1727-1765*, Lahey: Martinus Nijhoff.
—— (1964) *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel: Vierde Deel: 1765-1826, Eerste stuk*, Lahey: Martinus Nijhoff.
—— (1966) *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel: Vierde Deel: 1765-1826, Tweede stuk*, Lahey: Martinus Nijhoff.
Nasir-i Khusraw (1881) *Sefer Nameh*, ed. ve çev. C. Schefer, Paris: E. Leroux.
Necipoğlu, Gülru (1989) "Süleyman the Magnificent and the representation of power in the context of Ottoman-Habsburg-papal rivalry", *Art Bulletin*, 71/ 3: 401-27.
—— (1991) *Architecture, ceremonial and power: the Topkapi Palace in the fifteenth and sixteenth centuries*, Cambridge, MA: MIT Press.
—— (1992) "A kanun for the state, a canon for the arts: the classical synthesis in Ottoman arts and architecture during the age of Süleyman", ed. Gilles Veinstein, *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, Paris: Documentation française: 195-216.
—— (2005) *The age of Sinan: architectural culture in the Ottoman empire*, Princeton: Princeton University Press.
Neudecker, Hannah (2005) "From Istanbul to London? Albertus Bobovius' appeal to Isaac Basire", editörler A Hamilton vd., *The republic of letters and the Levant* içinde, Leiden: Brill: 173-98.
Neumann, Christoph K. (2007) "Remarks on the symbolism of Ottoman imaret", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 275-86.
Ng, Su Fang (2006) "Global renaissance: Alexander the Great and early modern classi-

cism from the British Isles to the Malay Archipelago", *Comparative Literature*, 58: 293-312.

Nirenberg, David (1996) *Communities of violence: persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.

Niyazioğlu, Aslı (2003) "Ottoman Sufi sheikhs between this world and the hereafter: a study of Nev'îzâde 'Atâ'î's (1583-1635) biographical dictionary", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.

Numan, I. (1981) "Eski İstanbul kahvehanelerinin içtimai hayattaki yeri ve mimarisi hakkında bazı mülahazalar", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 10/2: 57-74.

O'Fahey, R. S. ve Radtke B. (1993) "Neo-sufism reconsidered", *Der Islam*, 70: 52-87.

Oborni, Terez (2003) "Die Herrschaft Ferdinands I. in Ungarn", editörler Martina Fuchs ve Alfred Kohler, *Kaiser Ferdinand I: Aspekte eines Herrscherkbens* içinde, Münster: Aschendorff: 147-65.

Ocak, Ahmet Yaşar (1989) *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1996) *Babaîler isyanı: Aleviliğin tarihsel altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk heterodoksisinin teşekkülü*, gözden geçirilmiş 2. basım, İstanbul: Dergah Yayınları.

—— (1998) *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

—— (2005) "The Wafa'i tariqa (Wafa'iyya) during and after the period of the Seljuks of Turkey: a new approach to the history of popular mysticism in Turkey", *Mesogeios*, 24-6: 209-48.

—— (2009) "Social, cultural and intellectual life, 1071-1453", ed. Kate Fleet, *Cambridge history of Turkey*, c. 1: *Byzantium to Turkey, 1071-1453* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 353-422.

d'Ohsson, J. Mouradgea (1824) *Tableau general de I'empire ottoman*, c. 7, Paris: Firmin Didot Frères.

Oktay, Emin (1969) *Tarih III*, İstanbul: Atlas Yayınevi.

Orbay, Kayhan (2004) "Celâlis recorded in the account books", *Rivista degli studi orientali*, 78/1-2: 71-84.

—— (2007a) "Distributing food, bread and cash: *vakıf taamhoran* and *fodulahoran* registers as sources for imarets", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 171-96.

—— (2007b) "Structure and content of the waqf account books as sources for Ottoman and institutional history", *Turcica*, 39: 3-48.

—— (2009) "Financial consequences of natural disasters in seventeenth-century Anatolia: a case study of the waqf of Bâyezîd II", *International Journal of Turkish Studies*, 15: 63-82.

Orhonlu, Cengiz (1970) "Hint kaptanlığı ve Pîrî Reis", *Belleten*, 34: 235-54.

—— ([1958] 1987) *Osmanlı imparatorluğunda aşiretlerin iskânı*, İstanbul: Eren.

Ortaylı, İlber (1985) *Tanzimattan Cumhuriyete yerel yönetim geleneği*, İstanbul.

O'Shea, Maria T. (2004) *Trapped between the map and reality: geography and perceptions of Kurdistan*, Londra: Routledge.

Owen, Roger (1978) "The Middle East in the eighteenth century: an 'Islamic' society in decline? A critique of Gibb and Bowen's *Islamic society and the West*", *Review of Middle East Studies*, 1: 101-12.

—— (1993) *The Middle East and the world economy, 1800-1914*, gözden geçirilmiş basım, Londra: I. B. Tauris.

Öngören, Reşat (2000) *Osmanlılar'da tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, devlet ve ulemâ (XVI. yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayıncılık.

—— (2003) *Tarihte bir aydın tarikatı: Zeynîler*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Öz, Mehmet (1993) "XVII. yüzyıl ortasına doğru Canik sancağı", ed. M. Ali Ünal, *Prof. Dr. Bayram Kodaman'a armağan* içinde, Samsun: 193-206.

—— (1997) *Osmanlı'da "çözülme" ve gelenekçi yorumcuları*, İstanbul: Dergah.

—— (1999) *XV-XVI yüzyıllarda Canik sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (2003) "Ottoman provincial administration in eastern and southeastern Anatolia: the case of Bidlis in the sixteenth century", editörler Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens, *Ottoman borderlands: issues, personalities and political changes* içinde, Madison: University of Wisconsin Press: 145-56.

—— (2004-5) "Population fall in seventeenth century Anatolia: some findings for the districts of Canik and Bozok", *Archivum Ottomanicum*, 22: 159-71.

Öz, Tahsin (ed.) (1938) *Topkapı Sarayı Müzesi arşiv kılavuzu*, İstanbul.

Özbaran, Salih (2004) "Basra ve Lahsa eyaletlerinde mali uygulamalar", S. Özbaran, *Yemen'den Basra'ya sınırdaki Osmanlı* içinde, İstanbul: Kitap Yayınevi: 188-94.

Özbek, Nadir (1999-2000) "Osmanlı İmparatorluğunda 'sosyal yardım' uygulamaları: 1839-1918", *Toplum ve Bilim*, 83: 111-32.

—— (2002) *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal devlet: siyaset, iktidar ve meşruiyet 1876-1914*, İstanbul: İletişim.

Özel, Oktay (1993) "Changes in settlement patterns, population and society in rural Anatolia: a case study of Amasya (1576-1642)", yayımlanmamış doktora tezi, University of Manchester.

—— (1999) "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'land reform' revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/2: 226-46.

—— (2000) "Avarız ve cizye defterleri", editörler Halil İnalcık ve Şevket Pamuk, *Osmanlı'da bilgi ve istatistik* içinde, Ankara: DİE Yayınları: 35-50.

—— (2004) "Population changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th centuries: the 'demographic crisis' reconsidered", *International Journal of Middle East Studies*, 36: 183-205.

—— (2005) "Banditry, state and economy: on the financial impact of the celâli movement in Ottoman Anatolia", editörler Halil İnalcık ve Oktay Özel, *IXth Congress of Economic and Social History of Turkey, Dubrovnik, 20-23 Ağustos 2001* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 68-9.

Özkaya, Yücel (1970) "XVIII. yüzyılda mütesellimlik müessesesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 28/3-4: 368-85.

—— (1983) *Osmanlı imparatorluğu'nda dağlı isyanları (1791-1808)*, Ankara.

—— (1985) *XVIII. yüzyılda Osmanlı kurumları ve Osmanlı toplum yaşantısı*, Ankara.

—— (1994) *Osmanlı imparatorluğunda ayanlık*, Ankara.

Özkoçak, S. A. (2007) "Coffeehouses: rethinking the public and private in early modern Istanbul", *Journal of Urban History*, 33/6: 965-86.

Özoğlu, Hakan (2004) *Kurdish notables and the Ottoman state: evolving identities, competing loyalties, and shifting boundaries*, Albany: State University of New York Press.

Öztürk, Nazif (1995) *Türk yenileşme tarihi çerçevesinde vakıf müessesesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Öztürk, Necati (1981) "Islamic orthodoxy among the Ottomans in the seventeenth century with special reference to the Qadizadeli movement", yayımlanmamış doktora tezi, University of Edinburgh.

Özvar, Erol (2003) *Osmanlı maliyesinde malikane uygulaması*, İstanbul.

Pakalın, Mehmet Zeki (1946-56) *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul.
Paker, Saliha (2002) "Translation as *terceme* and *nazire:* culture-bound concepts and their implications for a conceptual framework for research on Ottoman translation history", ed. T. Hermans, *Cultural transgressions* içinde, Manchester: St Jerome: 120-43.
Pálffy, Géza (2000) "The origins and development of the border defence system against the Ottoman empire in Hungary", editörler Géza Dávid ve Pál Fodor, *Ottomans, Hungarians, and Habsburgs in Central Europe: the military confines in the era of the Ottoman conquest* içinde, Leiden: Brill: 3-69.
—— (2009) *The kingdom of Hungary and the Habsburg monarchy in the sixteenth century,* çev. Thomas J. DeKornfeld ve Helen D. DeKornfeld, Boulder, CO: Social Science Monographs.
Pamuk, Şevket (1993) "The disintegration of the Ottoman monetary system during the seventeenth Century", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 2: 67-81.
—— (1994) "Money in the Ottoman empire, 1326-1914", editörler Halil İnalcık ve Donald Quartaert, *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 947-80.
—— (2000) *A monetary history of the Ottoman empire,* Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2001) "The price revolution in the Ottoman empire reconsidered", *International Journal of Middle East Studies*, 33: 69-89.
Panaite, Viorel (1997) *Pace, război şi comert în islam: Tările romane şi dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII),* Bükreş: Editura B. I. C. ALL.
Pantazopoulos, N. J. ([1967] 1984) *Church and law in the Balkan peninsula during Ottoman rule*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
Panzac, Daniel (1985) *La peste dans l'empire ottoman 1700-1850*, Leuven: Editions Peeters.
—— (1992) "International and domestic maritime trade in the Ottoman empire during the 18th century", *International Journal of Middle East Studies*, 24: 189-206.
—— (2005) *Barbary corsairs: the end of a legend*, Leiden: Brill.
Paparrygopoulos, K. (1896) *History of the Greek nation: from the ancient times to today*, 5 c., Atina: Georgios Fekses [Yunanca].
Paradis, Jean-Michel Venture de (1983) *Tunis et Alger au XVIIIe siècle*, Paris.
Paris, Robert (1957) *Histoire du commerce de Marseille*, c. V: *De 1660 â 1789: Le Levant,* Paris: Plon.
Parker, Kenneth (ed.) (1999) *Early modern tales of Orient: a critical anthology,* Londra ve New York: Routledge.
Pavicevic, B. (1956) "O prvom pohodu Mahmuta Bušatlije na Crnu Goru 1796", *Istoriski Casopis*, 6: 153-67.
Peacock, A. C. S. (ed.) (2009) *The frontiers of the Ottoman world,* Proceedings of the British Academy 156, Oxford: Oxford University Press.
Pedani, Maria Pia (1994b) *In nome del Gran Signore,* Venedik: Deputazione Editrice.
—— (2002) *Dalla frontiera al confine (Quaderni di studi Arabi: Studi e testi 5*), Venedik: Herder Editrice.
—— (2005) "Beyond the frontier: the Ottoman-Venetian border in the Adriatic context from the sixteenth to the eighteenth centuries", ed. A. Bues, *Zones of fracture in modern Europe: the Baltic countries, the Balkans, and Northern Italy* içinde, Wiesbaden: Harrassowitz: 45-60.
—— (2008) "Between diplomacy and trade: Ottoman merchants in Venice", editörler Suraiya Faroqhi ve Gilles Veinstein, *Merchants in the Ottoman empire* içinde, Paris: Peeters: 3-21.

Peirce, Leslie (1993) *The imperial harem: women and sovereignty in the Ottoman empire*, New York ve Oxford: Oxford University Press.

—— (1997) "Seniority, sexuality, and social order: the vocabulary of gender in early modern Ottoman Anatolia", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde, Leiden: Brill: 169-96.

—— (1998) "'She is trouble . . . and I will divorce her': orality, honor, and representation in the Ottoman court of Aintab", ed. Gavin R. G. Hambly, *Women in the medieval Islamic world: power, patronage and piety* içinde, New York: St Martin's Press: 267-300.

—— (2003) *Morality tales: law and gender in the Ottoman court of Aintab*, Berkeley: University of California Press.

Pellitteri, A. (1993) "Imagine Donna in *Hawadith Dimashq al-yawmiyya (1741-1762)* di Ahmad al-Budayrı al-Hallaq", ed. F. de Jong, *Verse and the fair sex: studies in Arabic poetry and in the representations of women in Arabic literature* içinde, Utrecht: M. T. Houtsma: 153-70.

Peradze, K. (2002) "Georgian Mamluks in Tunisia in the 18th-19th centuries", *Papers dedicated to the 80th birthday of Professor Archil Chkheidze* içinde, Tiflis: 200-12 [İngilizce özetle birlikte, Gürcüce]

—— (2004) "Marital ties of Tunisian Mamluks [of Georgian origin]", *The East and the Caucasus*, 2: 119-26 [İngilizce özetle birlikte, Gürcüce].

—— (2005) "On the solidarity among Ottoman statesmen during the late 18th-early 19th centuries", *The Near East and Georgia* içinde, Tiflis: 82-8 [İngilizce özetle birlikte, Gürcüce].

Pere, Nur (1986) *Osmanlılarda madeni para*, İstanbul.

Peri, Oded (1983) "The waqf as an instrument to increase and consolidate political power: the case of the Khassekî Sultân waqf in late 18th century Jerusalem", *Asian and African studies*, 17: 47-62.

—— (1992) "Waqf and Ottoman welfare policy", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35: 167-86.

Perjes, Geza (1989) *The fall of the medieval kingdom of Hungary: Mohács, 1526, Buda, 1541*, Boulder, CO: Social Science Monographs.

Perry, John (2001) "The historical role of Turkish in relation to Persian of Iran", *Iran and the Caucasus*, 5: 193-200.

Peters, Rudolph (1986) "Religious attitudes towards modernization in the Ottoman empire: a nineteenth century pious text on steamships, factories and the telegraph", *Die Welt des Islams*, 26:76-105.

—— (1987) "The battered dervishes of Bab al-Zuwayla", editörler N. Levtzion ve J. Voll, *Eighteenth century renewal and reform in Islam* içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 93-115.

—— *ve diğerleri* (2002) "Waqf", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 11: 59-99.

Petritsch, Ernst D. (1985) "Der Habsburgisch-Osmanische Friedenvertrag des Jahres 1547", *Mitteilungen des Osterreichischen Staatsarchivs*, 38: 49-80.

Philipp, Thomas (2001) *Acre: the rise and fall of a Palestinian city, 1730-1831*, New York: Columbia University Press.

Philliou, Christine (2009) "Communities on the verge: unraveling the Phanariot ascendancy in Ottoman governance", *Comparative Studies in Society and History*, 51: 151-81.

Pick, C. (ed.) (1988) *Embassy to Constantinople: the travels of Lady Mary Wortley Montagu*, New York: New Amsterdam Books.

Pistarino, Geo (1986) "The Genoese in Pera-Turkish Galata", *Mediterranean Historical Review*, 1: 63-85.

Pistor-Hatam, Anja (1998) "The art of translation: rewriting Persian texts from the Seljuks to the Ottomans", *Essays on Ottoman civilization: proceedings of the XIIth CIEPO* içinde, Prag: 305-16.
Pitcher, Donald Edgar ([1972] 2001) *Osmanlı imparatorluğunun tarihsel coğrafyası*, çev. B. Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; özgün basım, *An historical geography of the Ottoman empire*, Leiden: Brill.
Piterberg, Gabriel (2003) *An Ottoman tragedy: history and historiography at play*, Berkeley: University of California Press.
Planhol, Xavier de (1959) "Geography, politics and nomadism in Anatolia", *International Social Science Journal*, 11/4: 525-31.
Pollard, Lisa (2005) *Nurturing the nation: the family politics of modernizing colonizing and liberating Egypt (1805/1923)*, Berkeley: University of California Press.
Popovic, Alexandre (2000) "Üsküb", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 10: 922-3.
—— ve Gilles Veinstein (editörler) (1995) *Bektachiyya: etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul: Isis Press.
Power D. (1999) "Frontiers: terms, concepts, and the historians of early modern Europe", editörler D. Power ve N. Standen, *Frontiers in question: Eurasian borderlands, 700-1700* içinde, Londra: Macmillan: 1-12.
Promontorio, Jacopo da (1957) *Die Aufzeichnungen des Genuesen lacopo de Promontorio-de Campis über den Osmanenstaat um 1475*, ed. F. Babinger, Münih: Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
Pym, Anthony (2000) *Negotiating the frontier: translators and intercultures in Hispanic history*, Manchester: St Jerome.
al-Qattan, Najwa (1999) "Dhimmis in the Muslim court: legal autonomy and religious discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, 31/3: 429-44.
—— (2007) "Inside the Ottoman court house: territorial law at the intersection of state and religion", editörler Virginia Aksan ve Daniel Goffman, *The early modern Ottomans: remapping the empire* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 201-12.
Quataert, D. (1997) "Clothing laws, state and society in the Ottoman empire: 1729-1829", *International Journal of Middle East Studies*, 29/3: 403-25.
—— (2000) *The Ottoman empire, 1700-1922*, Cambridge: Cambridge University Press.
Raby, Julian (1983) "Mehmed the Conqueror's Greek scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers*, 37: 15-34.
Radtke, B. (1994) "Ijtihad and neo-sufism", *Asiatische Studien*, 48: 909-21.
—— (1996) "Sufism in the 18th century: an attempt at a provisional appraisal", *Die Welt des Islams*, 36: 326-64.
Radušev, Evgenij (1989) "Les dépenses locales dans l'empire ottoman au XVIIIe siècle (selon des données de registres de cadi de Ruse, Vidin et Sofia)", *Études balkaniques*, 16/3: 74-94.
—— (1995) *Agrarnite institutsii v Osmanskata imperiia prez XVII-XVIII vek*, Sofya.
—— Ivanova, S. ve R. Kovachev (2003), *Inventory of Ottoman Turkish documents about waqf preserved in the Oriental Department of the St Cyril and Methodius National Library*, Pt. 1: *Registers*, Sofya: IRCICA-IMIR-National Library.
Rafeq, Abdul-Karim (1966) *The province of Damascus, 1723-1783*, Beyrut: Khayats.
—— (1974) *al-'Arab wa-al-Uthmâniyyün, 1516-1916*, Şam: Matâbi[c] Alif Bâ'.
—— (1977) "Changes in the relationship between the Ottoman central administration and the Syrian provinces from the sixteenth to the eighteenth centuries", editörler Thomas Naff ve Roger Owen, *Studies in eighteenth century Islamic history* içinde, Carbondale: Southern Illinois University Press: 53-73.

—— (1980) "The local forces in Syria in the seventeenth and eighteenth centuries", editörler V. J. Parry ve M. E. Yapp, *War, technology and society in the Middle East* içinde, Londra: Oxford University Press: 277-307.

—— (1990) "Public morality in 18th century Damascus", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 55-6: 180-96.

—— (1999) "Relations between the Syrian *'ulama'* and the Ottoman state in the eighteenth century", *Oriente moderno*, XVIII, 1: 67-95.

Rahman, F. (1966) *Islam*, Londra: Weidenfeld & Nicholson.

Ramazani, K. (1966) *The foreign policy of Iran, 1500-1941*, Charlottesville: University Press of Virginia.

Raymond, Andre (1973-4) *Artisans et commerçants au Caire, au XVIII^{e} siècle*, 2 c., Şam: Institut Français de Damas.

—— (1985) *Grandes villes arabes a l'époque ottomane*, Paris: Sindbad.

—— (1989) "Les provinces arabes (XVIe siècle-XVIIIe siècle)", ed. Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman* içinde, Paris: Fayard; 341-421.

—— (1995) *Le Caire des Janissaires: l'apogee de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahman Katkhuda*, Paris: Editions CNRS.

—— (1996) "The Ottoman legacy in Arab political boundaries", ed. L. Carl Brown, *Imperial legacy: the Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, New York: Columbia University Press: 114-28.

—— (2002) *Arab cities in the Ottoman period: Cairo, Syria, and the Maghreb*, Aldershot: Ashgate.

Redhouse, James (1890) *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul: Redhouse Press.

Reichmuth, S. (2002) "Arabic literature and Islamic scholarship in the I7th/18th century: topics and biographies: introduction", *Die Welt des Islams*, 42/3: 281-8.

Reid, James J. (1998-2000) "The Rozhîkî revolt, 1065/1655", *Journal of Kurdish Studies*, 3: 13-40.

Reilly, James A. (2002) *A small town in Syria: Ottoman Hama in the eighteenth and nineteenth centuries*, Oxford ve Bern: Peter Lang.

Reimer, Michael J. (1997) *Colonial bridgehead: government and society in Alexandria, 1807-1882*, Boulder, CO: Westview Press.

Reinkowski, Maurus (2003) "Double struggle, no income: Ottoman borderlands in northern Albania", editörler Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens, *Ottoman borderlands: issues, personalities and political changes* içinde, Madison: University of Wisconsin Press: 239-53.

Renda, G. (1980) "18. yüzyıl Osmanlı minyatüründe yeni konular: Topkapı Sarayı'ndaki Hamse-i Atayi'nin minyatürleri", *Bedrettin Cömert'e Armağan Kitabı*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Beşeri Bilimler Dergisi Özel Sayı: 481-96.

—— (1981) "An illustrated 18th century *hamse* in the Walters Art Gallery", *Journal of the Walters Art Gallery*, 39: 15-32.

Revel, Jacques (1996) *Jeux d'echelles: la micro-analyse a l'experience*, Paris.

Rifat Osman (1931) "Memleketimiz tarihinde mükeyyifata bir bakış: *kahvehaneler*", *İstanbul Belediye Mecmuası*, 78/6: 235-44.

Rogan, Eugene L. (1999) *Frontiers of the state in the late Ottoman empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Rood, Judith Mendelsohn (2004) *Sacred law in the Holy City: the Khedival challenge as seen from Jerusalem, 1829-1841*, Leiden: Brill.

Rossi, Ettore (1937) "Parafrasi turca del *De Senectute* presentata a Solimano il Magnifico dal Bailo Marino de Cavalli (1559)", *Reale academia nazionale dei lincei:*

rediconti della classe di scienzi morali, storiche e filologiche, 12/7-10: 680-756.

Rothman, Natalie (2006) "Between Venice and Istanbul: trans-imperial subjects and cultural mediation in the early modern Mediterranean", yayımlanmamış doktora tezi, University of Michigan.

Sabra, Adam (2006) "Illiterate Sufis and learned artisans: the circle of Abd al-Wahhab al-Sha'rani", editörler Adam Sabra ve Richard McGregor, *Le developpement du soufisme en Egypte a l'époque mamelouke* içinde, Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale: 153-68.

Sachsenmaier, Dominic ve Shmuel Eisenstadt (editörler) (2002) *Reflections on multiple modernities: European, Chinese, and other interpretations,* Leiden: Brill.

Sadat, Deena (1972) "Rumeli ayanları: the eighteenth century", *Journal of Modern History,* 44: 346-63.

—— (1973) "*Ayan* and *ağa:* the transformation of the Bektashi corps in the 18th century", *Muslim World,* 63/3: 206-19.

Sahillioğlu, Halil (1962-3) "Bir mültezim zimem defterine göre XV. yüzyıl sonunda Osmanlı darphane mukataaları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* 23: 145-218.

—— (1968) "XVIII. yüzyıl ortalarında sanayii bölgelerimiz ve ticari imkanları", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi,* 11: 61-6.

—— (1970) "*Sıvış* year crises in the Ottoman empire", ed. M. A. Cook, *Studies in the economic history of the Middle East: from the rise of Islam to the present day* içinde, Londra: Oxford University Press: 230-54.

—— (1982) "The income and expenditures of the Ottoman treasury between 1683 and 1740", *Revue d'histoire maghrébine,* 25-6: 65-84.

—— (1985) "Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries", *Turcica,* 17: 43-112.

Sahlins, Peter (1989) *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees,* Berkeley: University of California Press.

Sajdi, Dana (2002) "Peripheral visions: the worlds and world views of commoner chroniclers in the 18th century Ottoman Levant", yayımlanmamış doktora tezi, Columbia University.

—— (2003) "A room of his own: the 'history' of the Barber of Damascus (fl. 1762)", *MIT Electronic Journal of Middle East Studies,* 3: 19-35; www.fatih.edu.tr/-ayasar/HIST349/Barber.pdf

—— (2007) "Shihabaddin ibn Ahmad al-Budayral-Hallaq (fl. 1762)", editörler C. Kafadar, H. Karateke ve C. Fleischer, *Historians of the Ottoman empire* içinde, www.ottomanhistorians.com/database/pdf/ibnbudayr_en.pdf.

Sak, İzzet (1989) "Konya'da köleler (16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl)", *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies),* 9: 159-97.

Sakaoğlu, Necdet ([1984] 1998) *Anadolu derebeyi ocaklarından Köse Paşa hanedanı,* İstanbul: Tarih Vakfı.

Salati, Marco (1992) *Ascesa e caduta di una famiglia di asraf sciiti di Aleppo: I Zuhrawi o Zuhra-Zada (1600-1700),* Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.

Salibi, Kamal (1973) "The secret of the House of Man", *International Journal of Middle East Studies,* 4: 272-87.

—— (1988) *A house of many mansions: the history of Lebanon reconsidered,* Berkeley: University of California Press.

Salzmann, Ariel (1993) "An ancient regime revisited: 'privatization' and political economy in the eighteenth-century Ottoman empire", *Politics and Society,* 21: 393-423.

—— (2000) "The age of tulips: confluence and conflict in early modern consumer culture (1550-1730)" ed. Donald Quataert, *Consumption studies and the history of the Ottoman empire, 1550-1922* içinde, Albany: State University of New York Press: 83-106.

—— (2004) *Tocqueville in the Ottoman empire: rival paths to the modern state*, Leiden: Brill.

Samih, Aziz (1936-7) *Şimalî Afrikada Türkler*, 2 c., İstanbul.

Sanders, Paula (1994) *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*, Albany: State University of New York Press.

Sanjian, Avedis K. ve Andreas Tietze (editörler) (1981) *Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem: "The Jewish bride"*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Saraçgil, A. (1997) "L'introduction du Café à Istanbul (XVIe-XVIIe siècles)", editörler H. Desmet-Gregoire ve F. Georgeon, *Cafés d'Orient revisités* içinde, Paris: Editions CNRS: 25-39.

Sariyannis, M. (2005) "'Mob', 'scamps' and rebels in 17th century Istanbul: some remarks on Ottoman social vocabulary", *International Journal of Turkish Studies*, 11/1-2: 1-15.

—— (2005-6) "Aspects of 'neomartyrdom': religious contacts, 'blasphemy' and 'calumny' in 17th century Istanbul", *Archivum Ottomanicum*, 23: 249-62.

—— (2006) "'Neglected trades': glimpses into the 17th-century Istanbul underworlds", *Turcica*, 38: 155-79.

—— (2007) "Law and morality in Ottoman society: the case of narcotic substances", editörler E. Kolovos, P. Kotzageorges, S. Laiou ve M. Sariyannis, *The Ottoman empire, the Balkans and the Greek lands: studies in honor of John C. Alexander* içinde, İstanbul: Isis Press: 307-21.

—— (2008) "Prostitution in Ottoman Istanbul, late sixteenth-early eighteenth century", *Turcica*, 40: 37-65.

Savaş, Saim (2000) "Les menées safavides en Anatolie au XVIe siècle et les mesures prises à leur encontre par l'état ottoman", *Anatolia Moderna*, 9: 47-96.

—— (2002) *XVI. asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: Vadi Yayınları.

Saydam, A. (1996) "Kamu hizmeti yaptırma ve suçu önleme yöntemi olarak Osmanlılarda kefalet sistemi", *Tarih ve toplum*, 164: 4-12.

Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi (1984) *Egypt in the reign of Muhammad Ali*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schacht, Joseph (1964) *An introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon Press.

—— (2000) "Umm al-Walad", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 10: 857-9.

Schamiloğlu, Uli (2004) "The rise of the Ottoman empire: the Black Death in medieval Anatolia and its impact on Turkish civilization", editörler N. Yavari, L. G. Potter ve J. M. R. Oppenheim, *Views from the edge: essays in honor of Richard W. Bulliet* içinde, New York: Columbia University Press: 255-79.

Schick, I. (1999) *The erotic margin: sexuality and spatiality in alterist discourse*, Londra: Verso.

Schilcher, Linda Schatkowski (1985) *Families in politics: Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries*, Stuttgart: Steiner.

Schmidt, Jan (1991) *Pure water for thirsty Muslims: a study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü'l-Ahbar*, Leiden: Oosters Instituut.

—— (1993a) "Fâzıl Beg Enderûnî, social historian or poet?", ed. Caesar E. Farah, *Decision making and change in the Ottoman empire* içinde, Kirksville, MI: Truman State University Press: 183-91.

—— (1993b) "Sünbülzade Vehbi's Şevk-engîz: an Ottoman pornographic poem", *Turcica*, 25: 9-37.

Schreiner, Peter (1977) *Die Byzantinischen khinchroniken, 2. Teil: Historischer kommentar,* Viyana: Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schutte, O. (1983) *Repertorium der buitenlandse vertegenwoordigers residerende in Nederland 1584-1810,* Lahey: Martinus Nijhoff.

Schütz, E. (ed.) (1968) *An Armeno-Kipchak chronicle on the Polish-Turkish wars in 1620-1621,* Budapeşte: Akademiai Kiadó.

Scott, Joan Wallach (1988) "Gender: a useful category of historical analysis", *Gender and the politics of history* içinde, New York: Columbia University Press: 28-50.

Selçuk, B (2009) "Nergisî'nin *Meşâkku'l-Uşşâk*'ında Osmanlı toplum hayatından yansımalar", *Bilig,* 49: 161-76.

Selçuk, Hava (2008) "The Celâli Abaza Hasan rebellion and its reflections on Kayseri", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* 3/4: 664-86 [internet dergisi].

Semerdjian, E. (2003) "Sinful professions: illegal occupations of women in Ottoman Aleppo", *Hawwa,* 1: 60-85.

—— (2009) *"Off the straight path:" illicit sex, law, and community in Ottoman Aleppo,* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Seng, Yvonne J. (1991) "The Üsküdar estates *(tereke)* as records of everyday life in an Ottoman town, 1521-1524", yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago.

—— (1996) "Fugitives and factotums: slaves in early sixteenth-century Istanbul", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 39: 136-69.

—— (1999) "A liminal state: slavery in sixteenth-century Istanbul", ed. Shaun Marmon, *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies,* 7: *Slavery in the Islamic Middle East* içinde, Princeton, NJ: Markus Wiener: 25-42.

Sennett, R. (1974) *The fall of public man,* New York: W. W. Norton.

Serbestoğlu, İbrahim (2006) "Trabzon valisi Canikli Tayyar Mahmud Paşa isyanı ve Caniklizadelerin sonu, 1805-1808", *Uluslararası Karadeniz incelemeleri Dergisi,* 1: 89-106.

Serjeant, R. B. ve R. Lewcock (editörler) (1983) *San'a: an Arabian Islamic city,* Londra: World of Islam Festival Trust.

Setton, Kenneth (ed.) (1978) *The papacy and the Levant 1204-1571,* c. 2: *The fifteenth century,* Philadelphia: American Philosophical Society.

Sfyroeras, B. B. (1965) *The dragomans of the fleet: the institution and the conveyors,* Atina: Epeteris toy Messaionikou Arxeiou [Yunanca].

Shaham, R. (2006) "Shopping for legal forums: Christians and family law in modern Egypt", editörler M. Masud, R. Peters ve D. Powers, *Dispensing justice in Islam: qadis and their judgments* içinde, Leiden: Brill: 451-72.

Shahar, I. (2008) "Legal pluralism and the study of the shari'a courts", *Islamic Law and Society,* 15: 112-41.

Shakow, Aaron (2009) "Marks of contagion: the plague, the bourse, the word and the law in the early modern Mediterranean, 1720-1762", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.

Shamir, S. (1963) "As'ad Paşa al-'Azam and Ottoman rule in Damascus, 1743-1753", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 26: 1-28.

Shaw, Stanford (1962a) *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt, 1517-1798,* Princeton: Princeton University Press.

—— (1962b) "The land law of Ottoman Egypt (960/1553): a contribution to the study of land-holdings in the early years of Ottoman rule in Egypt", *Der Islam,* 38: 106-37.

—— (1971) *Between old and new: the Ottoman empire under Sultan Selim III, 1789-1807,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (1976) *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, c. 1: *Empire of the gazis: the rise and decline of the Ottoman empire, 1280-1808*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shaykhzada, Abd al-Rahman b. Muhammad [Damad Efendi] (1910) *Majma' al-anhur fi sharh multaqa al-abhur*, tekrar basım 2 c., Beyrut: Dar ihya' al-Turath al-Arabi.

Shefer-Mossensohn, Miri (2009) *Ottoman medicine: healing and medical institutions 1500-1700*, Albany: State University of New York Press.

Shmuelevitz, A. (1984) *The Jews of the Ottoman empire in the late fifteenth and the sixteenth centuries*, Leiden: Brill.

Shuval, Tal (1998) *La ville d'Alger vers la fin du XVIIIe siècle: population et cadre urbain*. Paris: Editions CNRS.

—— (2000a) "Households in Ottoman Algeria", *Turkish Studies Association Bulletin*, 24/1, 41-64.

—— (2000b) "Cezayir-i garb: bringing Algeria back into Ottoman history", *New Perspectives on Turkey*, 22: 85-114.

—— (2000c) "The Ottoman Algerian elite and its ideology", *International Journal of Middle East Studies*, 32: 323-44.

Sılay, Kemal (1994) *Nedim and the poetics of the Ottoman court: medieval inheritance and the need for change*, Bloomington: Indiana University Press.

Siatras, D. (1997) *Greek community courts during the Tourkokratia*, Volos: Demos Volou [Yunanca].

Sifaniou-Karapa, A, Rodolakes, G. ve Atemiades, L. (1990) *The code of the notary of Naxos Ioannes Meniates, 1680-1689*, Atina: *EKEIED*, 29-30 [Yunanca].

Sinclair, T. (2003) "The Ottoman arrangements for the tribal principalities of the Lake Van region of the sixteenth century", *International Journal of Turkish Studies*, 9/1-2: 119-44.

Singer, Amy (1994) *Palestinian peasants and Ottoman officials: rural administration around sixteenth-century Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2002a) *Constructing Ottoman beneficence: an imperial soup kitchen in Jerusalem*, Albany: State University of New York Press.

—— (2002b) "Imarets", editörler Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay, *The Turks* içinde, Ankara: Yeni Türkiye: 3, 657-64.

—— (2003) "The privileged poor of Ottoman Jerusalem", ed. Jean-Paul Pascual, *Pauvreté et richesse dans le monde Musulman Méditerranéen/Poverty and wealth in the Muslim Mediterranean world* içinde, Paris: Maisonneuve & Larose: 257-69.

—— (2006) "Evliya Çelebi on *imarets*", editörler David J. Wasserstein ve Ami Ayalon, *Mamluks and Ottomans: studies in honour of Michael Winter* içinde, Londra: Routledge.

—— (2008) *Charity in Islamic societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sint-Nicolaas, E., D. Bull, G. Renda ve G. İrepoğlu (2003) *An eyewitness of the tulip era: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul: Koçbank.

Siorokas, Georgios A. (1991) "Les relations entre l'empereur Napoleon Ier et Ali-Pacha de Janina (1806-1814): une proposition d'étude", *Études balkaniques*, 17/1: 91-4.

—— (1999) *E exoterikipolitiki toi Ali Pasa ton Ioanninon: Apo to Tilsit stin Vienni (1807-1815)*, Ioannina.

Sirriyeh, E. (2005) *Sufi visionary of Ottoman Damascus: Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Londra: Routledge Curzon.

Siruni, H. D. (1989) "Bairakdar Moustapha Pascha et Manouk Bey Prince de Moldavie", *Balcania*, 6: 50-76.

Skiotis, Dennis N. (1971) "From bandit to Paşa: first steps in the rise to power of Ali of

Tepelen, 1750-1784", *International Journal of Middle East Studies*, 2: 219-44.

Slot, B. J. (1982) *Archipelagus turbatus: les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottoman c.1500-1718*, İstanbul.

Sohrweide, Hanna (1970) "Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich", *Der Islam*, 46: 263-302.

Sonbol, Amira E. (1995) "Adoption in Islamic society: a historical survey", ed. Elizabeth Warnock Fernea, *Children in the Muslim Middle East* içinde, Austin: University of Texas Press: 45-67.

—— (1996) "Adults and minors in Ottoman shari'a courts and modern law", ed. Amira el-Azhary Sonbol, *Women, the family and divorce laws in Islamic history* içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 236-56.

Soudan, Frederique (1999) *Le Yemen ottoman d'apres la chronique d'al-Mawza'i*, Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale.

Soyudoğan, Muhsin (2005) "Tribal banditry in Ottoman Ayntab (1690-1730)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Söylemez, Faruk (2006) *Osmanlı devletinde aşiret yönetimi: Rişvanlı aşireti örneği*, İstanbul.

Standen, N. (1999) "Nine case studies of pre-modern frontiers", editörler D. Power ve N. Standen, *Frontiers in question: Eurasian borderlands, 700-1700* içinde, Londra: Macmillan: 13-31.

Stavrides, Theoharis (2001) *The sultan of vezirs: the life and times of the Ottoman grand vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)*, Leiden: Brill.

Stein, Mark L. (2007) *Guarding the frontier: Ottoman border forts and garrisons in Europe*, Londra: I.B. Tauris.

Stephan, St H. (1944) "An endowment deed of Khasseki Sultan, dated 24th May 1552", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 10: 170-94.

Stewart, Devin (2008) "The Ottoman execution of Zain al-Din al-'Amili", *Die Welt des Islam*, 48: 289-347.

Sticker, Georg (1908) *Abhandlungen aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre*, 2 c., Giessen: Töpelmann.

Stoneman, Richard (2008) *Alexander the Great: a life in legend*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Stoye, John (1994) *Marsigli's Europe 1680-1730: the life and times of Luigi Ferdinando Marsigli, soldier and virtuoso*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Strauss, Johann (1995a) "Diglossie dans le domain ottoman: evolution et peripeties d'une situation linguistique", ed. Nicolas Vatin, *Oral et ecrit dans le monde turco-ottoman, Revue du monde musulman et de la Méditerranée* içinde, 75-6: 221-55 [özel sayı].

—— (1995b) "The millets and the Ottoman language: the contribution of Ottoman Greeks to Ottoman letters (19th-20th centuries)", *Die Welt des Islams*, 35/2: 189-245.

—— (2002) "Ottoman rule experienced and remembered: remarks on some local Greek chronicles of the Tourkokratia", editörler Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography* içinde, Leiden: Brill: 193-221.

—— (2003) "Who read what in the Ottoman empire (19th-20th centuries)?", *Arabic and Middle Eastern Literatures*, 6/1: 39-76.

Subrahmanyam, Sanjay ve C. A. Bayly (1988) "Portfolio capitalists and the political economy of early modern India", *Indian Economic and Social History Review*, 25/4: 401-24.

Suceska, Avdo (1960) "Taksit (prilog izucavanju dazbinskog sistema u nasim zemljama

pod turskom vlašccu)", *Godišnjak Pravnog Fakulteta u Sarajevu*, 9: 339-62.
—— (1960-61) "Promjene u sistemu izvanrednog oporezivanje u Turskoj u XVII vijeku i pojava nameta *tekalif i şakka*", *Prilozi za Orijentalni Filologiju*, 10-11: 75-112.
—— (1965) *Ajani, prilog izucavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*, Sarajevo.
—— (1966) "Bedeutung und Entwicklung des Begriffes A'yan im Osmanischen Reich", *Südost-Forschungen*, 25: 3-21.
—— (1968) "Die Entwicklung der Besteuerung durch die Avariz-i divaniye und die Tekalif-i örfiye im Osmanischen Reich wahrend des 17. und 18. Jahrhunderts", *Südost-Forschungen*, 27: 89-130.
—— (1969) "Popis cifluka u Rogatickom kadiluku iz 1835. godine", *Prilozi za Orijentalni Filologiju*, 14-15: 189-271.
—— (1987) "Malikane (lifelong lease of government estates in the Ottoman state)", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, 36: 197-230.
Sudár, Balázs (2009) "Tko je bio Hasan-Paša Jakovali?", *Scrinia Slavonica*, 9: 398-406.
Sümer, Faruk (1949-50) "Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türk aşiretlerine umumi bir bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11: 509-23.
Szakály, Ferenc (1981) *Magyar adóztatds a török hódoltságban*, Budapeşte: Akademiai Kiadó.
—— (1997) *Magyar intézmények a török hódoltságban*, Budapeşte: MTATörténet tudomanyi Intézete.
Şahin, Canay (2005) "On the economic power of Anatolian ayans of the late 18th century: the case of the Canıklızades", *International Journal of Turkish Studies*, 11: 29-48.
Şakiroğlu, Mahmut (1991) "Çukurova tarihinden sayfalar 1: Payas ayanı Küçük Ali Oğulları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5/26: 103-39.
Şimşek, H. I. (2002) "Anadolu Müceddidîlerine ilişkin bazı tarihi bilgilerin kullanılışı üzerine bir değerlendirme", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 : 213-27.
—— (2003) "İki Nakşbendî Müceddidînin deveran savunması: Mehmed Emin-i Tokadî ve Müstakim-zade Süleyman Sadeddin örneği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10: 283-98.
—— (2004) *Osmanlı'da Müceddidîlik: XII/XVIII. yüzyıl*, İstanbul: Suf Yayınları.
—— (2005) "Mesnevîhân bir Nakşbendiyye-Müceddidiyye şeyhi: Neccâr-zâde Mustafa Rıza'nın hayatı ve tasavvufi görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14: 159-78.
—— (2006) "Murad Buhârî", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31: 185-6.
—— (2007) "Kıyamet ve alametlerinin tasavvufi tecrübe açısından yorumlanışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18/19: 123-42.
—— (2008a) *Mehmed Emin-i Tokadî: hayatı, tasavvuf görüşleri ve risaleleri*, Çorum: Hititkitap Yayınevi.
—— (2008b) *18. yüzyıl Osmanlı toplumunda Nakşbendî-Müceddidî hareket: Anadolu'daki temsilcileri ve tasavvuf görüşleri*, Çorum: Hititkitap Yayınevi.
—— (2010) *Muhammed Hâdimî: hayatı, eserleri ve tasavvuf görüşleri*, Konya: Sosyal Araştırmalar ve Dayanışma Vakfı.
Tabak, Faruk (2008) *The waning of the Mediterranean, 1550-1870: a geohistorical approach*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Takáts, Sándor (1915-17): *Rajzok a török világból*, 3 c., Budapeşte: Magyar Tudományos Akadémia.
—— (1992) *Macaristan Türk aleminden çizgiler*, çev. Sadrettin Karatay, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
——, Ferenc Eckhart ve Gyula Szekfü (1915) *A Budai basák magyar nyelvü levelezése*, Budapeşte: Magyar Tudományos Akadémia.

Tamari, S. (2001) "Biography, autobiography, and identity in early modern Damascus", ed. Mary Anne Fay, *Auto/biography and the construction of identity in the Middle East from the early modern to the modern period* içinde, New York: Palgrave: 37-49.

—— (2004) "A Damascus diary: 1734-35: Ibn Kannan (d. 1754)", *Electronic Middle East Source book Project*, University of Michigan, http://sitemaker.umich.edu/emes/sourcebook/da.data.

—— (2006) "The Barber of Damascus: Ahmad Budayri al-Hallaq's chronicle of the year 1749", editörler C. M. Amin, B. C. Fortna ve E. Frierson, *The modern Middle East: a sourcebook for history* içinde, Oxford: Oxford University Press: 562-68.

Tamdoğan I. (2008) "Sulh and the 18th century Ottoman courts of Üsküdar and Adana", *Islamic law and Society*, 15: 55-83.

Tanman, M. Baha (1988) "Sinan Mimarisi imaretler", *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağı ve Eserleri*, 1: 333-53.

—— (1994) "Murad Buharî tekkesi", *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi:* 514-16.

—— (2007) "Kitchens of Ottoman *tekkes* as reflections of imarets in sufi architecture", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 211-39.

Tanör, Bülent (1998) *Türkiye'de kongre iktidarları (1918-1920)*, İstanbul.

Tansel, Selahattin (1966) *Sultan II Bayezit'in siyasi hayatı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Tarama Sözlüğü (1963-77) *XIII. yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklarıyla tarama sözlüğü*, 8 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Tarih III (1931) [yazarı yok] *Yeni ve yakın zamanlarda Osmanlı-Türk tarihi*, İstanbul: Devlet Matbaası.

Tassy, Laugier de (1992) *Histoire du royaume d'Alger*, Paris.

Tatarcık Abdullah Ağa ([1333] 1915) "Sultan Selim-i salis devrinde nizam-ı devlet hakkında mütala'at", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 8, pt 43: 15-54.

Tawfiq al-Tawil (1988) *Al-tasawwuf fi Misr Iban al-asr al-Uthmani*, Kahire: c. 2.

Tayeb, Chenntouf (2005) "La dynamique de la frontière au Maghreb", içinde: *Des frontières enAfrique du XIIe au XXe siècle*, Paris: UNESCO: 191-206.

Taylor, Alan (2001) *American colonies: the settling of North America*, New York: Penguin.

Tek, Abdürrezzak (2007) *Bayrami Melâmîliği'ne dâir Melâmet Risaleleri*, Bursa: Emin.

Tekindağ, Şehabeddin (1972) "Cezzar'ın Mısır'daki hayatı hakkında bir araştırma", *Tarih Dergisi*, 26: 123-8.

Ter Haar, J. G. T. (1992) *Follower and heir of the Prophet: Shayk Ahmad Sirhindi (1564-1624) as mystic*, Leiden: Oosters Instituut.

Terzioğlu, Derin (1999) "Sufi and dissident in the Ottoman empire: Niyazi-i Mısri (1618-94)", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.

—— (2002) "Man in the image of God in the image of the times: sufi self-narratives and the diary of Niyazi-i Misri (1618-94)", *Studia Islamica*, 94: 139-65.

Tevfik, Mehmed (1912) *Manastir vilayetinin tarihçesi*, Manastir [Bitola].

Tezcan, Baki (1999) "*Zafernâme* müellifi Hâlisi'nin bilinmeyen bir eseri münâsebetiyle", *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies)*, 19: 83-98.

—— (2000) "The development of the use of 'Kurdistan' as a geographical description and the incorporation of this region into the Ottoman empire in the 16th century", ed. K. Çiçek, *The great Ottoman-Turkish civilisation* içinde, Ankara: Yeni Türkiye: 3, 540-53.

—— (2001) "Searching for Osman: an assessment of the deposition of the Ottoman sul-

tan Osman II (1618-1622)", yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University.
—— (2002) "The 1622 military rebellion in Istanbul: a historiographical journey", *International Journal of Turkish Studies,* 8: 25-43.
—— (2007) "Dispelling the darkness: the politics of 'race' in the early seventeenth century Ottoman empire in the light of the life and work of Mullah Ali", editörler Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, *Identity and identity formation in the Ottoman world: a volume of essays in honor of Norman Itzkowitz* içinde, Madison: University of Wisconsin, Center for Turkish Studies: 73-95.
—— (2009a) "The monetary crisis of 1585 revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 52: 460-504.
—— (2009b) "The second empire: the transformation of the Ottoman polity in the early modern Era", *Comparative Studies ofSouth Asia, Africa and the Middle East,* 29/3: 556-72.
—— (2010) *The second Ottoman empire: politics and social transformation in the early modern world,* Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
Tezcan, Semih (1998) *Bir ziyafet defteri,* İstanbul: Simurg Yayıncılık.
Thieck, Jean-Pierre (1985) "Decentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIIIe siècle", içinde: *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq,* Beyrut: CERMOC: 117-68.
Thompson, Elizabeth (1993) "Ottoman political reform in the provinces: the Damascus Advisory Council in 1844-45", *International Journal of Middle East Studies,* 25: 57-75.
Thys-Şenocak, Lucienne (2008) "The gendered city", editörler S. Jayyusi, R Holod, A Petruccioli ve A. Raymond, *The city in the Islamic world* içinde, Leiden: Brill: 877-94.
Tietze, Andreas (1973) "Mustafâ Âlî of Gallipoli's prose style", *Archivum Ottomanicum,* 5: 297-319.
Tilly, C. (1990) *Coercion, capital, and European states, AD 990-1990,* Oxford: Blackwell.
Todorov, Nikolai (1983) *The Balkan City, 1400-1900,* Seattle: University of Washington Press.
Todorova, Maria (1996) "The Ottoman legacy in the Balkans", ed. L. Carl Brown, *Imperial legacy: the Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, New York: Columbia University Press: 45-77.
Tok, Ö. (2005) "Kadı sicilleri ışığında Osmanlı şehrindeki mahalleden ihraç kararlarında mahalle ahalisinin rolü (XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Kayseri örneği)", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 18/1: 155-73.
Toledano, Ehud R. (1979) "The *Sancak* of Jerusalem in the sixteenth century: rural settlement and demographic trends", ed. Amnon Cohen, *Chapters in the history of Jerusalem at the beginning of the Ottoman period* içinde, Kudüs: 61-92.
—— (1982) *The Ottoman slave trade and its suppression, 1840-1890,* Princeton: Princeton University Press.
—— (1990) *State and society in mid-nineteenth-century Egypt,* Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1992) "Muhammad Ali Pasha", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 7: 423-31.
—— (1997) "The Ottoman elites of the 17th and 19th centuries", editörler Ilan Pappe ve Moshe Ma'oz, *Middle Eastern politics and ideas: a history from within* içinde, New York ve Londra: I. B. Tauris: 145-62.
—— (1998a) *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East,* Seattle: University of Washington Press.
—— (1998b) "Social and economic change in the 'long nineteenth century'", ed. Mar-

tin Daly, *Cambridge history of Egypt* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 2, 252-84.

—— (2000) "The concept of slavery in Ottoman and other Muslim societies: dichotomy or continuum?", editörler Miura Toru ve John Edward Philips, *Slave elites in the Middle East and Africa: a comparative study* içinde, Londra: Kegan Paul International: 159-76.

—— (2007) *As if silent and absent: bonds of enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Tongas, Gérard (1942) *Les relations de la France avec l'empire ottoman durant la première moitié du XVIIe siècle et l'ambassade a Constantinople de Philippe de Harley, Comte de Césy (1619-1640)*, Toulouse: F. Boisseau.

Toska, Zehra (2002) "Evaluative approaches to translated Ottoman Turkish literature in future research", ed. Saliha Paker, *Translations: (re) shaping of literature and culture* içinde, İstanbul: Boğaziçi University Press: 58-76.

Tóth, István György (1992) *Három ország egy haza*, Budapeşte: Adams.

Tournefort, J. (2005) *Tournefort Seyahatnamesi*, çev. S. Yerasimos, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Tourtoglou, M. A. (1980-81) "The jurisprudence of the Mykonos courts, seventeenth-nineteenth centuries", *EKEID*, 3-257 [Yunanca].

—— ve L. Paparrega-Artemiade (2002) *The contribution of the dragomans of the fleet in the advancement of justice in the Aegean islands*, Atina: Academia Athenon [Yunanca].

Trimingham, J. Spencer (1971) *The Sufi orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press.

Tsugitaka, Sato (1997) *State and rural society in medieval Islam: sultans, muqta's and fallahun*, Leiden: Brill.

Tucker, Judith E. (1985) *Women in nineteenth-century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1988) "Marriage and the family in Nablus, 1720-1856: toward a history of Arab marriage", *Journal of Family History*, 13/2: 165-79.

—— (1998) *In the house of the law: gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press.

—— (2008) *Women, family, and gender in Islamic law*, New York: Cambridge University Press.

Tuğ, Başak (2009) "Politics of honor: the institutional and social frontiers of 'illicit' sex in mid-eighteenth-century Ottoman Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, New York University.

Tuncer, H. (1963) *Osmanlı imperatorluğu arazi kanunları*, Ankara.

Turan, Ebru (2007) "The sultan's favorite: İbrahim Pasha and the making of the Ottoman universal sovereignty in the reign of Sultan Süleyman", yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago.

Turan, Şerafettin (1961) *Kanuni'nin oğlu Şehzade Bayezid vakası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Turner, Frederick Jackson (1921) *The fontier in American history*, New York: Henry Holt.

Tyan, Emile (1971) "Idjar, Idjara", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 3: 1017.

Uluçay, M. Çağatay (1944) *XVII asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları.

Umur, Yasemin (2008) "Reconstructing Yenice-i Vardar: patronage of the Evrenosoğlu family", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Ünivdrsitesi, İstanbul.

Urquhart, D. (1836) *La Turquie: ses resources, son organisation municipale, son commerce*, 2 c., Paris: Libraire de la Societe de Geographic.

Ursinus, Michael (1982) *Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend der Tanzimat*, Berlin: Klaus Schwarz.

—— (1992) "Osmanische Lokalbehörden der frühen Tanzimat im Kampf gegen Vampire? Amstrechnungen *(masarif defterleri)* aus Makedonien im Lichte der Aufzeichnungen Marko Cepenkovs (1829-1920)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 82: 359-74.

—— (1994a) "'*Hane*' in Kalkandelen, '*Rii'us*' in Selanik: Regionalspezifische Verwaltungs-praktiken und -begriffe im Osmanischen Reich bis zum Beginn der *Tanzimat*", Michael Ursinus, *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation* içinde, İstanbul: ISIS Press: 25-47.

—— (1994b) "Die Reformâra Mahmuds II. in den Balkanprovinzen: Modernisierung im Zeichen des neuzeitlichen Steuerstaates", M. Ursinus, *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation* içinde, İstanbul: ISIS Press: 81-111.

—— (2001) "Mutafçı Ahmed und Seinesgleichen: Zur Bedeutung des *Derpuhdecilik* in Manastir im 18. Jahrhundert", editörler Evgeni Radushev, Zara Kostova ve Valeri Stoyanov, *Studia in honorem Professoris Verae Mutafcieva* içinde, Sofya: Amicitia: 351-74.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1942) *Meşhur Rumeli ayanlarından Tirsinikli İsmail, Yıllıkoğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*, İstanbul.

—— (1943) *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1945) *Osmanlı saray teşkilâtı*, Ankara.

—— (1951) *Osmanlı tarihi*, c. 3/1: *II. Selim'in tahta çıkışından 1699 Karlofça andlaşmasına kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1965) *Osmanlı ilmiye teşkilatı*, Ankara.

—— (1974) "Çapanoğulları", *Belleten*, 150: 215-61.

—— (ed.) (1988) *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilatı*, Ankara.

Üçel-Aybet, Gülgün (2003) *Avrupalı seyyahların gözünden Osmanlı dünyası ve insanları (1530-1699)*, İstanbul.

Ülker, Necmi (1974) "The rise of İzmir, 1688-1740", yayımlanmamış doktora tezi, University of Michigan.

Ünver, A. Süheyl (1953) *Fatih aşhanesi tevzî'nâmesi*, Ankara: İstanbul Fethi Derneği Yayınları.

Vacalopoulos, A E. (1973) *History of Macedonia 1354-1833*, Selanik.

—— (1976) *History of the modern Greeks: Tourkokratia 1453-1669*, 2 c., Selanik: Vanias [Yunanca].

Vali, A. (2003) "Genealogies of the Kurds: constructions of nation and national identity in Kurdish historical writing", ed. A. Vali, *Essays on the origins of Kurdish nationalism* içinde, Costa Mesa: Mazda: 58-105.

Van Bruinessen, M. (1988a) "The Ottoman conquest of Diyarbekir", editörler M. van Bruinessen ve H. Boeschoten, *Evliya Çelebi in Diyarbekir* içinde, Leiden: Brill: 13-28.

—— (1988b) "Religious life in Diyarbekir: Islamic learning and the role of the tariqats", editörler M. van Bruinessen ve H. Boeschoten, *Evliya Çelebi in Diyarbekir* içinde, Leiden: Brill: 45-52.

—— (1990) "The Naqshabandi order in seventeenth-century Kurdistan", editörler M. Gaborieau, A. Popovic ve T. Zarcone, *Naqshbandis: cheminements etsituation actuelle d'un ordre mystique musulman* içinde, Actes de la Table Ronde de Sevres, 2-4 Mayıs 1985, İstanbul: Isis Press: 337-60.

—— (1992a) *Agha, shaikh and state: the social and political organisation of Kurdistan*, Londra: Zed Books.

—— (1992b) "Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems", editörler S. Sperl ve P. Kreyenbroek, *The Kurds: a contemporary overview* içinde, Londra: Routledge: 33-67.
—— (1998-2000) "Kurdistan in the 16th and 17th centuries, as reflected in Evliya Çelebi's *Seyahatname*", *Journal of Kurdish Studies*, 3: 1-11.
—— (2003) "Ehmedi Xani's Mem û Zîn and its role in the emergence of Kurdish national awareness", ed. A. Vali, *Essays on the origins of Kurdish nationalism* içinde, Costa Mesa: Mazda: 40-57.
Van den Boogert, Maurits H. (2001) "Redress for Ottoman victims of European privateering: a case against the Dutch in the divan-i hümayun", *Turcica*, 33: 91-118.
—— (2005) *The capitulations and the Ottoman legal system: qadis, consuls and beratlıs in the 18th century*, Leiden: Brill.
—— (2006) "Ottoman Greeks in the Dutch Levant trade: collective strategy and individual practice (c. 1750-1821)", *Oriente moderno*, 25 (LXXXVI) /1: 129-47.
Van Dillen, J. G. (1970) *Van rijkdom en regenten: handboek tot de economische en sociale geschiedenis van Nederland tijdens de Republiek*, Lahey: Martinus Nijhoff.
Van Leeuwen, Richard (1994) *Notables and clergy in Mount Lebanon: the Khâzin Sheikhs and the Maronite Church, 1736-1840*, Leiden ve New York: Brill.
—— (1999) *Waqfs and urban structures: the case of Ottoman Damascus*, Leiden ve Boston: Brill.
Van Rooy, Silvio (1966) "Armenian merchant habits as mirrored in 17-18th century Amsterdam Documents", *Revue des etudes armeniennes*, 3: 347-57.
Varlık, Nükhet (2008a) "Disease and empire: a history of plague epidemics in the early modern Ottoman empire (1453-1600)", yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago.
—— (2008b) "Plague in the Islamic world (1500-1850)", ed J. P. Byrne, *Encyclopedia of pestilence, pandemics, and plagues* içinde, Westport, CT: Greenwood Press.
Vatin, Nicolas (1989) "L'ascension des Ottomans (1451-1512)", ed. Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman* içinde, Paris: Fayard: 81-117.
—— (2004) "Iles grecques? Iles ottomans: l'insertion des iles de l'Egee dans I'empire ottoman à la fin du XVIe siècle", N. Vatin ve G. Veinstein, *Insularites ottomanes* içinde, Paris: 71-89.
—— ve G. Veinstein, (2004) *Insularites ottomanes*, Paris: Maisonneuve & Larose.
Veinstein, Gilles (1975) "Ayan de la region d'Izmir et le commerce du Levant (deuxième moitié du XVIIIe siècle)", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 20: 131-46.
—— (1989a) "L'empire dans sa grandeur (XVIe siècle)", ed. Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman* içinde, Paris: Fayard: 159-227.
—— (1989b) "Les provinces balkaniques (1606-1774)", ed. R Mantran, *Histoire de l'empire ottoman* içinde, Paris: Fayard: 287-340.
—— (1994) "Une communauté ottomane: les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVIe siècle", G. Veinstein, *Etat et société dans l'empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles: la terre, la guerre, les communautés* içinde, Londra: Variorum Reprints: 781-828.
—— (1996) "L'oralité dans les documents d'archives ottomans: paroles rapportés ou imaginées?", *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman, Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 75-6: 133-42 [özel sayı].
—— (1997) "Süleyman", *Encyclopedia of Islam*, 2. edisyon, 9: 832-42.
—— (2000) "The Ottoman administration and the problem of interpreters", editörler Kemal Çiçek vd., *The great Ottoman Turkish civilisation*, c. 3: *Philosophy, science and institutions* içinde, Ankara: Yeni Türkiye: 607-15.

—— (2001) "Sur les *na'ib* ottomans (XVème-XVIème siècles)", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 25: 247-67.

—— (2005a) "La frontière ottomane en Europe jusqu'à la fin du XVIIe siècle", *Cours et travaux du Collège de France: résumés 2004-2005,* 105: 687-701.

—— (2005b) "Les premières mesures de Bâyezîd II contre les Kızılbaş", ed. G. Veinstein, *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle): Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001* içinde, Paris: Peeters: 225-36.

Versteegh, Kees (1997) *The Arabic language,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Voll, J. (1982) *Islam: continuity and change in the modern world,* Boulder, CO: Westview Press.

von Hammer-Purgstall, Joseph (1836-8) *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst,* 4 c., Pest.

von Möltke, H. ([1839] 1967) *Türkiye mektupları,* İstanbul: Varlık.

von Schlegell, B. (1997) "Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulsi", yayımlanmamış doktora tezi, University of Pennsylvania, Philadelphia.

Waines, D., H. İnalcık ve J. Burton-Page (1989) "Matbakh", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 6: 807-15.

Wallerstein, I. M. (1974) *The modern world system,* c. 1: *Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century,* New York: Academic Press.

Walz, Terence (1978) *Trade between Egypt and Bilad As-Sudan, 1700-1820,* Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

Wasserstein, David J. ve Ami Ayalon (editörler) (2006) *Mamluks and Ottomans: studies in honour of Michael Winter,* Londra ve New York: Routledge.

Watenpaugh, H. Z. (2005) "Deviant dervishes: space, gender, and the construction of antinomian piety in Ottoman Aleppo", *International Journal of Middle East Studies,* 37/4: 535-65.

Weir, T. H. ve A. Zysow (1995) "Sadaka", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 8: 708-16.

Weiss, G. (1978), "Die Entscheidung des Kosmas Magistratos über das Parökenrecht", *Byzantion,* 48: 477-500.

White, Sam (2008) "Ecology, climate and crisis in the Ottoman Near East", yayımlanmamış doktora tezi, Columbia University.

Whittaker, C. R (1994) *Frontiers of the Roman empire: a social and economic study,* Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press.

Wiegers, G. A. (1995) "Muhammad as the Messiah: a comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas", *Bibliotheca Orientalis,* 52/3-4: 245-91.

Wiesner, Merry E. (2000) *Women and gender in early modern Europe,* New York: Cambridge University Press.

Wilkins, Charles L. (2005) "Households, guilds, and neighborhoods: social solidarities in Ottoman Aleppo, 1640-1700", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.

—— (2010) *Forging urban solidarities: Ottoman Aleppo 1640-1700,* Leiden: Brill.

—— (2015) "A demographic profile of slaves in early Ottoman Aleppo", ed. Christoph Witzenrath, *Eurasian slavery, ransom, and abolition in World History, 1200-1860* içinde, Londra: Routledge.

Winter, Michael (1982) *Society and religion in early Ottoman Egypt: studies in the writings of Abd al-Wahhab al-Sharani,* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

—— (1992) *Egyptian society under Ottoman rule, 1517-1798,* Londra ve New York: Routledge.

—— (2005) "Cultural ties between Istanbul and Ottoman Egypt", editörler Colin Imber ve Keiko Kiyotaki, *Frontiers of Ottoman studies: state, province and the west* içinde, Londra: I. B. Tauris: 1, 187-202.
Winter, Stefan (2000) "Shiite emirs and Ottoman authorities: the campaign against the Hamadas of Mt Lebanon, 1693-1694", *Archivum Ottomanicum*, 18: 209-45.
—— (2010) *The Shiites of Lebanon under Ottoman rule, 1516-1788*, Cambridge: Cambridge University Press.
Wittek, P. (1938) *The rise of the Ottoman empire*, Londra: Royal Asiatic Society.
Wolf, John B. (1979) *The Barbary coast: Algiers under the Turks 1500 to 1830*, New York ve Londra: W. W. Norton.
Wolf-Crome, Editha (ed.) (1977) *Stephanus Schultz: Aus den Lebenserinnerungen*, Hamburg.
Wolper, Ethel Sara (2003) *Cities and saints: Sufism andthe transformation of urban space in medieval Anatolia*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
Wood, Alfred C. (1935) *A history of the Levant Company*, Londra: Oxford University Press.
Woodhead, Christine (1982) "From scribe to litterateur: the career of a sixteenth-century Ottoman *Katib*", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 9/1: 55-74.
—— (1983) "An experiment in official historiography: the post of *şehnameci* in the Ottoman empire, c. 1555-1605", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 75: 157-82.
—— (1994) "Ottoman historiography on the Hungarian campaigns: 1596, the *Eger fethnamesi*", *CIEPO: Osmanlı öncesi ve Osmanlı araştırmaları uluslararası komitesi VII. sempozyumu bildirileri, Peç 7-11 Eylül 1986*, Ankara: 469-77.
—— (2005) "Murad III and the historians: representations of Ottoman imperial authority in late 16th century historiography", editörler Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski, *Authority and legitimacy in the Ottoman empire* içinde, Leiden: Brill: 85-98.
—— (2007) "Circles of correspondence: Ottoman letter-writing in the early seventeenth century", *Journal of Turkish Literature*, 4: 53-68.
Yaman, Talat Mümtaz (1941) "Osmanlı imparatorluğu teşkilatında mütesellimlik müessesesine dair", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, 1: 75-105.
Yaycıoğlu, Ali (2008) "Provincial challenge: regionalism, crisis, and integration in the late Ottoman empire (1792-1812)", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.
—— (2010) "Sened-i İttifak: bir entegrasyon denemesi", S. Kenan, *Nizam-i Kadim'den Nizam-i Cedid'e III. Selim ve dönemi* içinde, İstanbul, ISAM Yayınları: 667-709.
Yazbak, Mahmoud (1998) *Haifa in the late Ottoman period, 1864-1914: a Muslim town in transition*, Leiden: Brill.
—— (2002) "Minor marriages and *khiyar al-bulugh* in Ottoman Palestine: a note on women's strategies in a patriarchal society", *Islamic Law and Society*, 9: 386-409.
Yenişehirlioğlu, Filiz (2003) "Architectural patronage of *ayan* families in Anatolia", ed. A. Anastasopoulos, *Provincial elites in the Ottoman empire: Halcyon days in Crete V: a symposium held in Rethymnon 10-12 January 2003* içinde, Resmo (Rethymnon): Crete University Press: 321-39.
Yerasimos, Stephane (1991) *Les voyageurs dans l'empire ottoman (XIVe-XVIe siècles)*, Ankara.
—— (1993) *Questions d'Orient: frontières et minorités des Balkans au Caucase*, Paris: Livres Herodote, Editions La Découverte.
—— (2007) "Feeding the hungry, clothing the naked: food and clothing endowments in sixteenth-century Istanbul", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve

Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 241-9.

Yi, Eunjeong (2004) *Guild dynamics in seventeenth-century Istanbul: fluidity and leverage*, Leiden: Brill.

Yıldırım, Rıza (2008) "Turcomans between two empires: the origins of the Kızılbaş identity in Anatolia (1447-1514)", yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Yıldız, A. Danacı (2007) "Vaka-yı Selimiye or the Selimiye Incident: a study of the May 1807 rebellion", yayımlanmamış doktora tezi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul.

Yılmaz, F. (2005) "Boş vaktiniz var mı? Veya 16. yüzyılda Anadolu'da şarap, eğlence ve suç", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 1: 11-49.

Yılmaz, Mehmet Şakir (2006) "The 'Koca Nişancı' of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi: bureaucracy and 'kanun' in the reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)", yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Yurd, Ali İhsan ve Mustafa Kaçalin (1994) *Akşemseddin: hayatı ve eserleri*, İstanbul: IFAV.

Yüksel, Müfid (2002) *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları.

Yürekli, Zeynep (2005) "Legend and architecture in the Ottoman empire: the shrines of Seyyid Gazi and Hacı Bektaş", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University.

Zachariadou, Elizabeth (1983) *Trade and crusade: Venetian Crete and the emirates of Menteshe and Aydin, 1300-1415*, Venedik.

Zakythinos, D. (1932) *Le despotat grec de Morée*, Paris.

Zarinebaf, Fariba (2010) *Crime and punishment in Istanbul*, Berkeley: University of California Press.

—— Bennet, John ve Jack L. Davis (2005) *A historical and economic geography of Ottoman Greece: the southwestern Morea in the 18th century, Hesperia* Ek 34, Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Zarinebaf-Shahr, Fariba (1997) "Qizilbash 'heresy' and rebellion in Ottoman Anatolia during the sixteenth century", *Anatolia Moderna*, 7: 1-15.

—— (1998) "Women and the public eye in eighteenth-century Istanbul", ed. G. R. G Hambly, *Women in the medieval Islamic world: power, patronage, and piety* içinde, New York: St Martin's Press: 301-24.

—— (2001) "The role of women in the urban economy of Istanbul, 1700-1850", *International Journal of Labor and Working-Class History*, 60: 141-52.

—— (2007) "Feeding the poor: the Rab'-i Rashidi 'imaret in Il-Khanid Tabriz", editörler Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, *Feeding people, feeding power: imarets in the Ottoman empire* içinde, İstanbul: Eren Yayınları: 59-67.

al-Zayn, 'Ali (1979) *Fusul min tarikh al-Shi'a fi Lubnan*, Beyrut: Dar al-Kalima.

Zecevic, Selma (2007) "Missing husbands, waiting wives, Bosnian muftis: fatwa texts and the interpretation of gendered presences and absences in late Ottoman Bosnia", editörler Amila Buturovic ve Irvin Cemil Schick, *Women in the Ottoman Balkans* içinde, Londra ve New York: I. B. Tauris: 335-60.

Ze'evi, Dror (1995) "Women in 17th-century Jerusalem: western and indigenous perspectives", *International Journal of Middle East Studies*, 27/2: 157-73.

—— (1996) *An Ottoman century: the district of Jerusalem in the 1600s*, Albany: State University of New York Press.

—— (1998) "The use of Ottoman shari'a court records as a source for Middle Eastern social history: a reappraisal", *Islamic Law and Society*, 5/1: 35-56.

—— (2000) "My slave, my son, my lord: slavery, family and state in the Islamic Middle East", editörler Miura Toru ve John Edward Philips, *Slave elites in the Middle*

East and Africa: a comparative study içinde, Londra: Kegan Paul: 71-80.
—— (2006) *Producing desire: changing sexual discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900,* Berkeley: University of California Press.
Zens, Robert (2002) "Pasvanoğlu Osman Paşa and the Paşalık of Belgrade, 1791-1807", *International Journal of Turkish Studies,* 8/1-2: 89-104.
—— (2004) "The *ayanlık* and Pazvantoğlu Osman Paşa of Vidin in the age of Ottoman social change, 1791-1815", yayımlanmamış doktora tezi, University of Wisconsin.
Zhelyazkova, Antonina (2002) "Islamization in the Balkans as an historiographical problem: the southeast European perspective", editörler Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography* içinde, Leiden: Brill: 223-66.
Zilfi, Madeline C. (1986) "The Kadizadelis: discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies,* 4: 251-71.
—— (1988) *The politics of piety: the Ottoman ulema in the postclassical age (1600-1800),* Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
—— (1996) "Women and society in the tulip era, 1718-1730", editörler Amira el-Azhary Sonbol, *Women, the family and divorce laws in Islamic history* içinde, Syracuse, NY: Syracuse University Press: 290-303.
—— (1997) "We don't get along: women and *hul* divorce in the eighteenth century", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era* içinde, Leiden: Brill: 264-96.
—— (2004) "Servants, slaves, and the domestic order in the Ottoman Middle East", *Hawwa,* 2/1: 1-33.
—— (2006) "The Ottoman *ulema*", ed. Suraiya N. Faroqhi, *Cambridge history of Turkey,* c. 3: *The later Ottoman empire, 1603-1839* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 209-25.
—— (2010) *Women and slavery in the late Ottoman empire: the design of difference,* New York: Cambridge University Press.
Zinkeisen, J. W. (1855) *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa,* Gotha.
Zysow, A (2002) "Zakât", *Encyclopedia of Islam,* 2. edisyon, 11: 406-22.

DİZİN

B

C

Ç

D

L

M

Osmanlı İmaparatorluğunda Göçebeler ve Aşiretler - Reşat Kasaba Erken İmparatorluk Çağında Osmanlı Ekonomisi - Rhoads Murphey Arazi Hukuku - Colin Imber Balkanlar'da Bir Kadı: 17. Yüzyılda ve 18. Yüzyıl Başında Sofya - Rossitsa Gradeva İmaretler - Amy Singer Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler - Derin Terzioğlu Bâb-ı Hümayun ve Diğer 'Kapılar' - Metin Kunt "Der Huzur u Rahat-ı Hâkânî": Bir Toposun İnşası - Hakan T. Karateke Tercüme ve İmparatorluk Hakkında: Rönesans Aracıları Olarak 16. Yüzyıl Osmanlı Enderun Tercümanları - Tijana Kristič Osmanlı Dilleri - Christine Woodhead Etnisite, Irk, Din ve Toplumsal Sınıf: Osmanlı Fark İşaretleyicileri - Baki Tezcan Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiliği - Stefan Winter Şiddetin Egemenliği: 1550 ila 1700 Arasında Celaliler - Oktay Özel Evrensellik İddiaları ve Gerçeklik Arasında: Erken Modern Dönemde Osmanlı Sınır Boyları - Dariusz Kolodziejczyk Sınırı Savunmak ve Yönetmek: Osmanlı Macaristan'ı Örneği - Gábor Ágoston 16. ve 17. Yüzyıllarda Kürdistan'daki Osmanlı Sınır Boyu - Nelida Fuccaro Osmanlı İmparatorluğunda Fetih, Kentleşme ve Veba Ağları (1453-1600) - Nükhet Varlık Osmanlı Cezayir Seçkinlerinin Periferileşmesi - Tal Shuval Osmanlı Dünyasının Bir Ucunda: Amsterdam'da Gayrimüslim Osmanlı Tüccarları - İsmail Hakkı Kadı Efendiler, Hizmetkârlar ve Köleler: Erken Osmanlı Halep'inde Kentli İleri Gelenlerin Arasında Kapıların Oluşumu - Charles L. Wilkins Padişahın Onayına Tabi Olmak: 17. ve 18. Yüzyılda İstanbul'da Lonca Antlaşmaları İçin Müzakere Eden Zanaatkârlar - Suraiya Faroqhi Osmanlı Kahire'sinde Zanaatkâr ve Esnaf Arasında Okuryazarlık - Nelly Hanna "Kadir-i Mutlak'ın Rehberliğinde": Stephan Schultz'un Osmanlı İmparatorluğundaki Seyahati (1752-6) - Jan Schmidt Seçme Hakkı: Osmanlı Yunanistan'ında Osmanlı, Kilise ve Millet Adaleti - Eugenia Kermeli Hukuk ve Evlilik Özneleri Olarak Osmanlı Kadınları - Başak Tuğ İfade Biçimleri ve Mecraları: İstanbul ve Ötesi (1600-1800) - Tülay Artan Eski Rejim ve Osmanlı Ortadoğu'su - Ariel Salzmann Osmanlı Mali Yönetiminin Dönüşümü (yaklaşık 1600-1850) - Michael Ursinus Geç Dönem Osmanlı Dünyasında Taşradaki İktidar Sahipleri ve İmparatorluk: Çatışma mı, Ortaklık mı? - Ali Yaycıoğlu Osmanlı Döneminde Arapça Konuşan Dünya: Sosyopolitik Bir Çözümleme - Ehud R. Toledano



